

DR. M. SIDI RITAUDIN, M. Ag

# **BENTURAN POLITIK**

*Antara Idealisme dan Pragmatisme*



  
Pustaka Prima  
Publishing



**K**ontroversi pergolakan pemikiran politik antara kelompok yang mengusung ruh idealisme versus para penggagas dan praktisi pragmatisme kian tumbuh dan berkembang di tengah-tengah pergumulan konseptual baik di dunia politik praktis maupun idealis akademisi, sejalan dengan perubahan zaman dan tuntutan hidup yang mengarah ke kehidupan hidonistis, dan konsumeristis.

Akhirnya perlu dikemukakan di sini bahwa gagasan dan pendapat ataupun pemikiran yang bersifat wacana, baik yang bersifat idealis maupun pragmatis, semua merupakan pergumulan pemikiran yang bertitik tolak dari keperhatian penulis atas kemerosotan peran politik umat Islam, dan sinyalemen ini terutama secara kasat mata dipertontonkan di hadapan publik adanya resistensi politik yang bersifat Machiavellianisme berupa politik transaksi yang mendorong tindak pidana korupsi di kalangan elit politik pemerintahan. Ini hanya sebahagian saja dari aneka pendapat lainnya yang juga harus dicermati secara seksama dengan mata hati terbuka, agar reformasi dan perubahan dapat mengarah ke perbaikan yang menyejahterakan



**Harakimbo Publishing**  
e-mail : cv.harakimbo@gmail.com

ISBN 978-602-1689-31-8





DR. M. SIDI RITAUDIN, M.AG

# BENTURAN POLITIK

*Antara Idealisme  
Dan Pragmatisme*



**Harakindo** Publishing  
Bandar Lampung

# **BENTURAN POLITIK**

*Antara Idealisme Dan Pragmatisme*

ISBN 978-602-1689-31-8

Penulis : **DR. M. SIDI RITAUDIN, M.Ag**

Disain Cover : Samsuri

Editor : Ronny

**Diterbitkan oleh:**



**Harakindo Publishing**

Jl. Sentot Alibasya No. 1 Kel. Korpri Jaya  
Sukarama Bandar Lampung, 0721-772539  
Email : cv.harakindo@gmail.com

**Hak Cipta Dilindungi oleh Undang-Undang**

---

**All Rights Reserve**

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian  
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis penerbit

---

## **KATA PENGANTAR**

Kontroversi pergolakan pemikiran politik antara kelompok yang mengusung ruh idealisme versus para penggagas dan praktisi pragmatisme kian tumbuh dan berkembang di tengah-tengah pergumulan konseptual baik di dunia politik praktis maupun idealis akademisi, sejalan dengan perubahan zaman dan tuntutan hidup yang mengarah ke kehidupan hidonistis, dan konsumeristis.

Akhirnya perlu dikemukakan di sini bahwa gagasan dan pendapat ataupun pemikiran yang bersifat wacana, baik yang bersifat idealis maupun pragmatis, semua merupakan pergumulan pemikiran yang bertitik tolak dari keperihatinan penulis atas kemerosotan peran politik umat Islam, dan sinyalemen ini terutama secara kasat mata dipertontonkan di hadapan publik adanya resistensi politik yang bersifat Macheavillianisme berupa politik transaksi yang mendorong tindak pidana korupsi di kalangan elit politik pemerintahan. Ini hanya sebahagian saja dari dari aneka pendapat lainnya yang juga harus dicermati secara seksama dengan mata hati terbuka, agar reformasi dan perubahan dapat mengarah ke perbaikan yang menyejahterakan.

Bandar Lampung, Februari 2012

Hormat Penulis,

Dr. M. Sidi Ritaudin, M. Ag

## DAFTAR ISI

Halaman

Kata Pengantar  
Daftar Isi

1.	TEORI PERSEPSI DAN PARTISIPASI POLITIK TERHADAP PARTAI-PARTAI ISLAM DALAM PEMILU	
	A. PERSEPSI .....	1
	B. PEMILIHAN UMUM (PEMILU) .....	4
	C. PARTAI-PARTAI ISLAM PESERTA PEMILU 2014 .....	10
	D. PARTISIPASI POLITIK .....	30
2.	MENIMBANG NAFAS ISLAM POLITIK PERSPEKTIF IKHWANUL MUSLIMIN	
	A. IDEOLOGI POLITIK .....	47
	B. PEMIKIRAN POLITIK ISLAM .....	49
	C. KONSEP NEGARA DALAM ISLAM GERAKAN KEBANGKITAN ISLAM .....	55
3.	PARADIGMA <i>NATION STATE</i> , PEMIKIRAN POLITIK ISLAM DAN NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA	
	A. PARADIGMA <i>NATION STATE</i> .....	75
	B. PEMIKIRAN POLITIK ISLAM .....	79
	C. NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI) .....	107
4.	NAFAS ISLAM DALAM PERDAMAIAN POLITIK GLOBAL	
	A. KHALIFATULLAH MENGUSUNG MISI PERDAMAIAN .....	112
	B. BANGKITNYA PEMIKIRAN DWIPOLAR PEMICU KEKERASAN POLITIK .....	115
	C. TEGAKKAN PERDAMAIAN DENGAN DIALOG DAN TOLERANSI .....	120
	D. PEMIKIRAN POLITIK MODERAT .....	122
	E. DAMAI DI TENGAH MULTIKULTUR DAN MULTIAGAMA .....	125

F. PERTEBAL NILAI-NILAI UNIVERSAL .....	128
G. AKAR KEKERASAN DAN TEROR .....	130
H. POSISI POLITIK DALAM PERUBAHAN DAN PENGEMBANAGAN MASYARAKAT .....	133
I. MASYARAKAT ISLAM ADALAH MASYARAKAT SIPIL .....	136
J. MASYARAKAT ISLAM ADALAH MASYARAKAT MULTIKULTURAL .....	143
5. PERTARUNGAN POLITIK IDEALIS VERSUS PRAGMATIS	
A. PENGERTIAN PARTAI .....	151
B. PARTAI ISLAM VERSUS PARTAI SETAN .....	152
C. PARTAI ISLAM SEBUAH NAUNGAN PERJUANGAN ISLAM .....	156
D. PARADIGMA TRIKOTOMIK .....	160
E. BERPOLITIK ALA MACHIAVELLIAN .....	162
F. POLITIK AGNOSTISITIS YANG TERDISTORSI .....	165
G. GEOPOLITIK <i>DÂR AL-HARB</i> DAN <i>DÂR AL-ISLÂM</i> .....	68
H. GLOBALISASI FENOMENA GEOPOLITIK BARU .....	80
I. SPIRITUALISASI POLITIK : MENITI JALAN TAQWA .....	184
J. KEBUTUHAN SPIRITUAL POLITIK .....	187
K. SEKULARISASI POLITIK VIS A VIS SPIRITUALISASI POLITIK .....	188
L. DILEMA POLITIS SEKULARISASI .....	191
M. JALAN TAKWA POLITIK .....	192
6. KEKERASAN POLITIK BERNAFAS ISLAM	
A. JIHAD SEBAGAI WAHANA MATI SYAHID .....	201
B. BEBERAPA ORGANISASI AKTIVIS BERIDEOLOGI MATI SYAHID .....	210
C. ISLAM DAN KEBEBASAN : SEBUAH PERTARUNGAN DISKURSUS TEOLOGI DAN POLITIK .....	221
D. DISKURSUS KEBEBASAN DALAM TEOLOGI ISLAM .....	225
E. POLITIK MADANI MENUJU KEBEBASAN .....	228



7.	MEMBERI NAFAS ISLAM NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)	
	A. PANCASILA SEBAGAI IDEOLOGI POLITIK .....	235
	B. SPIRITUALISASI NEGARA .....	239
	C. BENTUK ARTIKULASI PERJUANGAN POLITIK .	243
	D. POSISI TEOLOGI POLITIK DALAM MEMBANGUN MARTABAT BANGSA .....	252
	E. TEOLOGI DAN TANGGUNG JAWAB POLITIK .....	254
	F. TEOLOGI IHSAN : FORMULASI ETIKA POLITIK	158
	G. JATI DIRI DAN PENCITRAAN BANGSA .....	261
8.	EPISTEMOLOGI DAN PILAR POLITIK BERNAFAS ISLAM	
	A. PENGERTIAN ISTILAH DAN HISTORISITASNYA	265
	B. EPISTEMOLOGI ILMU POLITIK ISLAM .....	273
	C. PILAR POLITIK BERNAFAS ISLAM .....	292
	DAFTAR PUSTAKA .....	299

## KATA PENGANTAR

Kontroversi pergolakan pemikiran politik antara kelompok yang mengusung ruh idealisme versus para penggagas dan praktisi pragmatisme kian tumbuh dan berkembang di tengah-tengah pergumulan konseptual baik di dunia politik praktis maupun idealis akademisi, sejalan dengan perubahan zaman dan tuntutan hidup yang mengarah ke kehidupan hidonistis, dan konsumeristis.

Akhirnya perlu dikemukakan di sini bahwa gagasan dan pendapat ataupun pemikiran yang bersifat wacana, baik yang bersifat idealis maupun pragmatis, semua merupakan pergumulan pemikiran yang bertitik tolak dari keperihatinan penulis atas kemerosotan peran politik umat Islam, dan sinyalemen ini terutama secara kasat mata dipertontonkan di hadapan publik adanya resistensi politik yang bersifat Macheavillianisme berupa politik transaksi yang mendorong tindak pidana korupsi di kalangan elit politik pemerintahan. Ini hanya sebahagian saja dari dari aneka pendapat lainnya yang juga harus dicermati secara seksama dengan mata hati terbuka, agar reformasi dan perubahan dapat mengarah ke perbaikan yang menyejahterakan.

Bandar Lampung, Februari 2012

Hormat Penulis,

Dr. M. Sidi Ritaudin, M. Ag

## DAFTAR ISI

Halaman

Kata Pengantar  
Daftar Isi

1. TEORI PERSEPSI DAN PARTISIPASI POLITIK  
TERHADAP PARTAI-PARTAI ISLAM DALAM PEMILU
  - A. Persepsi
  - B. Pemilihan Umum (Pemilu)
  - C. Partai-Partai Islam Peserta Pemilu 2014
  - D. Partisipasi Politik
2. MENIMBANG NAFAS ISLAM POLITIK PERSPEKTIF  
IKHWANUL MUSLIMIN
  - A. Ideologi Politik
  - B. Pemikiran Politik Islam
  - C. Konsep Negara dalam Islam Gerakan Kebangkitan Islam
3. PARADIGMA *NATION STATE*, PEMIKIRAN POLITIK  
ISLAM DAN NEGARA KESATUAN REPUBLIK  
INDONESIA
  - A. Paradigma *nation state*
  - B. Pemikiran Politik Islam
  - C. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)
4. NAFAS ISLAM DALAM PERDAMAIAN POLITIK  
GLOBAL
  - A. Pendahuluan
  - B. Khalifatullah Mengusung Misi Perdamaian

- C. Bangkitnya Pemikiran Dwipolar Pemicu Kekerasan Politik
- D. Tegakkan Perdamaian dengan Dialog dan Toleransi Damai di Tengah Multikultur dan Multiagama
- E. Pertebal Nilai-Nilai Universal
- F. Akar Kekerasan dan Teror
- G. Catatan Akhir
- H. Posisi Politik dalam Perubahan dan Pengembangan Masyarakat
- I. Masyarakat Islam adalah Masyarakat Sipil
- J. Masyarakat Islam adalah Masyarakat Multikultural

5. **PERTARUNGAN POLITIK IDEALIS VERSUS PRAGMATIS**

- A. Pendahuluan
- B. Pengertian Partai
- C. Partai Islam Versus Partai Setan
- D. Partai Islam sebuah naungan perjuangan Islam
- E. Paradigma Trikotomik
- F. Catatan Akhir

6. **KEKERASAN POLITIK BERNAFAS ISLAM**

- A. Pendahuluan
- B. Jihad Sebagai Wahana Mati Syahid
- C. Beberapa Organisasi Aktivis Berideologi Mati Syahid

7. **MEMBERI NAFAS ISLAM NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)**

- A. Pendahuluan
- B. Pancasila sebagai ideologi Politik
- C. Bentuk Artikulasi Perjuangan Politik Gambaran secara Gradual Hubungan Islam dan Negara

8. **EPISTEMOLOGI DAN PILAR POLITIK BERNAFAS ISLAM**

- A. Pengertian Istilah Dan Historisitasnya
- B. Epistemologi Ilmu Politik Islam

- C. Negara Dan Sistem Pemerintahan Islam
- D. Politik Pada Zaman Rasulullah Dan Khulafa Al-Rasyidin

## DAFTAR PUSTAKA



## **TEORI PERSEPSI DAN PARTISIPASIPOLITIK TERHADAPPARTAI-PARTAI ISLAM DALAM PEMILU**

### **A. PERSEPSI**

Kata persepsi, secara bahasa, dari bahasa Inggris *perception* dari Latin *percipio*, yang meliputi baik perolehan pengetahuan melalui pancaindera maupun dengan pikiran. Sejak tahap-tahap pertama filsafat hingga sekarang ini masalah persepsi mendapat perhatian. Pengertian persepsi, secara teoritis, agaknya akan lebih mendalam dapat dipahami jika disandarkan pada teori-teori persepsi berupa beberapa pandangan yang diangkat oleh para filsuf yang dinukil oleh Lorens Bagus berikut ini kutipan selengkapnya :

1. Empedokles beranggapan bahwa persepsi terjadi berdasarkan kemiripan unsur-unsur di dalam diri kita dengan yang di luar, yang merupakan objek-objek yang kita persepsi.
2. Anaxagoras, sebaliknya, mengatakan bahwa kita mempersepsi kualitas-kualitas dunia yang diindra atau ditangkap dengan menontraskan kualitas-kualitas di dalam yang mempersepsi.
3. Leukippos dan Demokritos mengedepankan suatu teori-citra tentang persepsi, yang pada abad ke-5 SM mengantisipasi teori-representasi tentang persepsi dari Locke. Menurut pandangan ini citra hal-hal terus menghantam pancaindra kita, dan kita mempersepsi berdasarkan citra-citra yang masuk ke dalam kesadaran kita lewat pancaindra kita.
4. Aristoteles, yang ingin menggali kaitan antara penginderaan dan pemikiran, mengajukan pandangan bahwa dalam persepsi pancaindra kita mengirim citra-citra, dan pikiran berpikir

tentang forma (ide) dalam cita. Dalam abstraksi, bila dilakukan dengan tepat, kaitan itu lebih langsung. Dengan menyampingkan data yang kontingen pikiran mengabstraksi forma yang ada dalam citra-citra; idenya ialah bahwa forma yang merupakan substansi dari hal-hal menjadi materi pemikiran. Pandangan yang sama, bahwa kita mengabstaraksi dari fantasma, dominan sepanjang Abad Pertengahan.

5. Hobes memandang persepsi sebagai materi yang bergerak, dengan kembali kepada kerangka materialism Yunani.
6. Descartes menekankan aspek intellectual persepsi. Persepsi adalah perbuatan akal budi dan pengindraan tanpa akal budi sama sekali tak berbentuk.
7. John Locke, yang dipandang sebagai tokoh terdepan teori-teori presentasi tentang persepsi (juga disebut teori kausal), berbicara tentang pikiran sebagai tabula rasa (kertas putih bersih) tempat pengalaman terekam. Ia juga menunjuk kepadax *dark closet*), ceruk gelap dari pikiran. Maksudnya ialah bahwa dari tulisan pada kertas putih itu, atau ide-ide yang masuk ke dalam ceruk gelap itu, kita sanggup membuat penyimpulan yang nhandal mengenai kodrat dunia. Penyimpulan seperti ini adalah mungkin karena ide-ide memasuki pikiran Allah disebabkan oleh hal-hal di dunia.
8. Leibniz mengatakan bahwa persepsi adalah suatu proses yang berkelanjutan dalam manusia yang terjadi waktu tidur, dan menyediakan kebersambungan manusia. Ia berbicara tentang *petites perceptions* (persepsi kecil) yang tiada hentinya terjadi pada manusia. Tetapi karena ia juga menyatakan bahwa monade-monade tidak berjendela, dan keteraturannya sudah ditentukan oleh suatu harmoni yang sudah ada sebelumnya. Tidak jelas apakah persepsi dalam artinya yang biasa dapat terjadi.
9. Kant mendefinisikan persepsi sebagai kesadaran yang disertai pengindraan yang menghubungkannya dengan skema estetika transendentalnya.
10. Mill yang mendefinisikan materi sebagai “kemungkinan tetap pengindraan”, menyediakan contoh fenomenalisme. Di sini dualism antara pengindra dan objek dikesampingkan.
11. Pada tahun-tahunawal abad ini, diskusi mengenai hakekat persepsi memasukkan ke dalam diskusi tentang realism. Realism Naif memandang kualitas-kualitas yang kita alami

dalam pengindraan sebagai hadir di dunia. Relisme Baru menetengahkan keterkaitan objek-objek pengetahuan dengan dunia luar untuk melawan kaum idealis abad ke-19. Realism Kritis mengedepankan triade interpretasi persepsi : benda, data indrawi dan persepsi.

12. Istilah “data indrawi” diperkenalkan oleh Moore, dipakai oleh Russell dan Broad. Ketiga orang itu dapat dipandang sebagai pemeluk Teori Data Indrawi, artinya, kita mempersepsi data indrawi dan bukan benda-benda.
13. Lebih kemudian lagi, para penentang Teori Data Indrawi mengedepankan bahwa data indrawi terlaludibuat-buat, dan kita sungguh-sungguh mempersepsi benda-benda. Di antara pendukung pandangan ini adalah Ryle dan Austin.
14. Merleau-Ponty menyajikan analisis fenomenologis tentang persepsi. Dia berkesimpulan bahwa di antara unsure-unsur persepsi adalah relasi-relasi, atau bentuk relasional. Ini semua menjelaskan kemungkinan intersubjektivitas maupun menyediakan jembatan antara pengindraan dan ide-ide.<sup>1</sup>

Menurut W.I. Thomas, sebagaimana dikutip oleh David C. Leege dan Lyman A. Kellstedt, bahwa persepsi itu adalah realitas yang mendasari individu dalam mengambil tindakan. Persepsi itu sendiri merupakan komponen utama dalam komunikasi politik.<sup>2</sup> Dari pengertian ini terlihat bahwa memahami persepsi masyarakat tentang partai politik sangat signifikan bagi para elite partai politik. Bukan saja komunikasi politik yang berdasar pada persepsi akan tetapi seseorang memutuskan akan berpartisipasi memberikan suaranya dalam Pemilu sangat bergantung pada persepsi yang dia miliki terhadap eksistensi partai dan bakal calon yang bernaung di partai tersebut.

Persepsi siswa/siswi SMAN-12 Bandar Lampung terhadap partai-partai Islam peserta Pemilu 2014 dikaitkan dengan partisipasi politik adalah suatu gambaran yang ada dalam pikiran siswa/siswi yang didasarkan atas pengamatan, pemahaman dan penilaian terhadap eksistensi partai-partai Islam peserta Pemilu

---

<sup>1</sup>Keempatbelas item pandangan para filsuf tentang persepsi ini seluruhnya dikutip dari Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia, 2000), h. 817-819.

<sup>2</sup>Lihat, David C. Leege dan Lyman A. Kellstedt, *Agama dalam Politik Amerika*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2006), h. 371. konfirmasi lebih lanjut pada W.I. Thomas, dan Thomas DS, *The Child in America*, (New York : Knopf, 1928), h. 572.



2014, yaitu PKS, PPP, PAN, PKB dan PBB, dengan asumsi bahwa jika persepsi mereka positif maka mereka akan berpartisipasi (tidak golput) dan menyalurkan suaranya pada partai-partai Islam.

Persepsi secara umum dari kalangan umat Islam bahwa partai-partai Islam dalam menentukan garis perjuangannya adalah mengusung implementasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik. Nilai-nilai Islam dapat bersumber dari kiprah tokoh-tokoh Islam, pemikiran politik Islam, ataupun praktik politik di negara-negara Islam. Dalam konteks ini penting diperhatikan perkataan Umar bin Khaththab berikut ini : Sesungguhnya urusan (pemerintahan) ini tidak mungkin bias berjalan kecuali dengan ketegasan yang tidak mengandung kezaliman dan kelembutan yang tidak mengandung kelemahan atau rasa takut.<sup>3</sup> Selain dari itu, dan ini lebih krusial, bahwa tampilan pemimpin Islam sejati adalah hidup sederhana. Rasulullah SAW dan para Khulafû'urrâsyidîn dan Khalifah Umar bin Abdul Aziz rahasia sukses kepemimpinan mereka kesanggupan hidup sederhana. Hingga saat ini belum ada di tubuh partai-partai Islam yang memiliki pemimpin yang hidup bersahaja.<sup>4</sup>

## **B. PEMILIHAN UMUM (PEMILU)**

### **(A). Pemilu Zaman Orde Lama**

Pelaksanaan pemilu di era rezim Soekarno setelah satu dasawarsa Indonesia merdeka, yaitu pada tanggal 29 September 1955. Mungkin karena begitu kuatnya kharisma dan pengaruh presidennya kala itu atau karena sibuk dengan urusan-urusan lain sehingga Pemilu pertama ini baru bisa diselenggarakan pada tahun 1955. Partai-partai peserta pemilu cukup banyak disebut dengan multi partai, yaitu tidak kurang dari 28 partai politik. Meskipun munculnya pluralisme partai akan tetapi jika dilihat secara ideologis, semua partai tersebut bermuara pada tiga poros ideologi besar, yaitu poros Islam, Marxisme/Sosialisme, dan nasionalisme sekuler. Kondisi pemilu berlangsung secara bebas dan demokratis di bawah kabinet Burhanuddin Harahap (Masyumi). Pada pemilu pertama ini, partai-partai Islam tidak berhasil meraih suara mayoritas, Masyumi hanya mendapat 57 kursi, sama dengan

---

<sup>3</sup>Lihat, Imam As-Suyuthi, *Tarikh Khulafa' Sejarah Para Penguasa Islam*, terj. Samson rahman, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2003)h. 162.

<sup>4</sup>Baca Imam As-Suyuthi, *Tarikh Khulafa' Sejarah Para Penguasa Islam*, terj. Samson rahman, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2003).

perolehan PNI, NU mendapatkan 45 kursi lebih banyak dari PKI yang hanya memperoleh 39 kursi dari total 257 kursi perwakilan rakyat di Parlemen, sementara partai-partai kecil lainnya memperoleh kurang dari 10 kursi.<sup>5</sup>

Dalam konteks masalah Islam dan politik, lebih jauh Buya Syafi'i memberikan analisisnya dengan menyatakan bahwa secara statistik rakyat Indonesia yang menyatakan beragama Islam hampir 90 % yang jika dihubungkan dengan ideologi politik, menurut hasil pemilu 1955 tidak sampai 45 % dari mereka yang memilih partai-partai Islam, dan jika partai-partai Islam yang menyuarakan ideologi politik berdasarkan Islam, akan tetapi komando "monoloyalitas" belum mengudara, karena yang memilih partai-partai Islam tidak sampai separuh dari jumlah pemilih. Padahal, menurut para pengamat politik pemilu tahun itu benar-benar pemilu yang dilaksanakan secara demokratis dan bebas.<sup>6</sup> Kekalahan partai-partai Islam ini menunjukkan bahwa sosialisasi Islam politik belum mengakar, terutama pemikiran Islam tentang integrasi Islam dan Negara, dan pernyataan Hassan Al-Bana bahwa tidak sempurna iman seseorang jika belum apresiatif terhadap politik. Atau bisa jadi karena partai-partai Islam belum mengakomodir aspirasi umat secara kaffah, karena masih ada yang berkeyakinan dapat membela Islam secara lebih baik dengan cara-cara non-politik praktis.<sup>7</sup>

## **(B). Pemilu Zaman Orde Baru**

Rezim Soeharto berkuasa selama 32 tahun, selama berkuasa ia telah berhasil menyederhanakan partai menjadi dua partai, yaitu PPP dan PDI serta satu Golongan Karya (Golkar). Setiap penyelenggaraan pemilu, Golkar selalu memenangkan Pemilu dengan suara mayoritas tunggal, sehingga Soeharto selalu terpilih sebagai calon tunggal, yang sistemnya dipilih oleh anggota parlemen. Karena mayoritas anggota parlemen berasal dari Golkar, maka pencalonan Soeharto sebagai presiden tidak pernah gagal,

---

<sup>5</sup> Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta : LP3ES, 1985, h. 121-122.

<sup>6</sup> Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (Penyunting), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional LEPPENAS, 1983), h. 56.

<sup>7</sup> M. Amin Rais, "Indonesia dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (Penyunting), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional LEPPENAS, 1983), h. 74.

sehingga dapat memegang kekuasaan sampai 32 tahun. Pada era Orde Baru terjadi lima kali penyelenggaraan pemilu, yaitu; Pemilu kedua 1971, 1977 Pemilu ketiga, 1982 Pemilu keempat, 1987 Pemilu kelima, 1992 Pemilu keenam, 1997 pemilu ketujuh. Dalam konteks penelitian ini, untuk era Orde Baru tidak banyak komentar, karena yang ada partai-partai Islam hanya sebagai boneka, partai-partai Islam tidak pernah memperoleh kemenangan dalam pemilu di era ini, terjadi penjinakan dan kooptasi terhadap partai-partai Islam, dan umat Islam yang mayoritas semua menerima saja di bawah naungan Golkar yang sangat kuat kala itu.<sup>8</sup>

Kondisi politik partai-partai Islam di era Orde Baru dijelaskan oleh Hartono Mardjono, sebagaimana dikutip oleh Bahtiar Effendy, bahwa partai-partai Islam mengalami penyempitan ruang gerak, akar persoalannya sudah dimulai dari Orde Lama, yaitu dengan diberangusnya partai Islam Masyumi, kemudian dilanjutkan masa Orde Baru dengan menintervensi konsepsi kehidupan politik Partai Nahdatul Ulama, Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), dan Partai Islam Perti yang difusi menjadi PPP pada 5 Januari 1973. Kebijakan restruksurisasi ini meliputi semua partai politik yang ada.

Menurut Bahtiar, kebijakan ini ditempuh dalam kerangka mencekik, melipat dan menekuk kemudian memasukkannya ke dalam kotak politik Islam, selanjutnya diarahkan ke dalam politik “nasionalis”. Akan tetapi sadar akan ketidakberdayaan di bawah tekanan politik Orde Baru, para aktivis pemikir Islam Indonesia berupaya mengartikulasikan dirinya dalam bentuk-bentuk yang memungkinkan, yaitu transformasi pemikiran dan praktik politik yang dapat diakomodasi oleh pemerintah dalam bidang sosial budaya, ekonomi dan politik mereka.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Sekedar memberi contoh, Bahtiar Effendi menyebutkan, pemilu 1971 PPP memperoleh suara 27, 12 % dan Pemilu 1977 memperoleh 29, 29 %, pada pemilu 1982 PPP memperoleh suara 27, 78 % dan 1987 mendapat suara 15, 97 %, lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Paramadina, 1998), h. 118-119.

<sup>9</sup>Sekedar member contoh bentuk akomodasi pemerintah di antaranya adalah lahirnya UUPA, BMI, Festival Istiqlal, ICMI dan mobilitas politik vertical di parlemen ataupun di eksekutif, lihat lebih lanjut pada Bahtiar Effendy, *Repolitikasi Islam Benarkah Islam Berhenti Berpolitik*, (Bandung : Penerbit Mizan, 2000), h. 224-225.

### (C). Pemilu Zaman Reformasi

Pada era reformasi, sebagai awal Indonesia baru, merupakan masa transisi, yang ditengarai sebagai era pembersihan pemerintahan yang korup (rezim Orde Baru) dari kekuasaan pemerintahan. Tetapi nyata senyata-nyatanya bahwa pemerintahan reformasi masih dipenuhi dengan antek-antek Orde Baru yang bermetamorfosa dalam bentuk lain, hanya ganti kulit, tetapi otak dan naluri berkuasanya malah semakin jadi menjadi-jadinya. Oleh karena itu, alih-alih mau memberantas korupsi ternyata pada era reformasi berubah menjadi era repot nasi, korupsi semakin jadi, semakin menggila, karena tidak saja terjadi di eksekutif, malah meluas dan membengkak ke lembaga-lembaga lain, seperti di legislatif, kepolisian, kehakiman bahkan di tubuh ABRI juga terjadi apa yang dinamakan korupsi.

Sekedar menyebut contoh saja, kasus Century, Mafia Pajak, Kasus BLBI, Kasus Hambalang, Kasus Simulator SIM, dan lain-lain tidak ada yang tuntas. Jadi meskipun era reformasi ini sudah ada beberapa kali dilakukan amandemen terhadap UUD 1945<sup>10</sup>, termasuk UU pemilu 2004 dan 2009 yang dilakukan dengan memilih langsung calon-calonnya beserta partai dan juga calon independen, tidak membawa perubahan yang signifikan. Setelah reformasi 1998 yang ditandai dengan tumbangannya rezim Orde Baru, maka penyelenggaraan Pemilu ketujuh 1999, dan Pemilu kedelapan 2004 .

Harapan yang digantungkan oleh rakyat kepada rezim penguasa di era reformasi ini, terutama penyelenggaraan pemilu adalah adanya *fair-play*, karena dengan *fair-play* ini betul-betul muncul dari jiwa yang dewasa dan budaya yang mengikhlaskan orang atau pihak lain bermekar, karena pemekaran orang atau pihak lain justru membesarkan diri sendiri. Orang tidak mungkin bahagia sejati di atas mayat orang lain. Baru dalam pergaulan antara manusia-manusia yang hidup dan saling melengkapi kehidupan dapat tumbuh dan bersemi keadilan, kedamaian dan kesejahteraan jiwa raga. Oleh karena itu, sebagai nafas demokrasi,

---

<sup>10</sup> Lihat UU Nomor 12 tahun 2003 di sana disebutkan bahwa Pemilu diselenggarakan untuk memilih anggota DPR, DPD, DPRD Provinsi/Kabupaten/Kota, serta memilih presiden dan wakil presiden. Lihat, Hairus Salim HS, dkk, *Islam & Pemilu Panduan Menghadapi Pemilu 2004*, (Yogyakarta : LKiS, 2004), h. 02.

*fair-play* dalam pelaksanaan pemilu sebagai postulat awal aturan main, lebih jauh dari itu, YB. Mangunwijaya mengidentikkan *fair-play* dengan demokrasi.<sup>11</sup> Berangkat dari pandangan tersebut, agaknya benar bahwa sulit mewujudkan penyelenggaraan pemilu yang jujur dan adil tanpa adanya *fair-play*.

#### **(D). Pemilu Pascareformasi**

Dikatakan pemilu pasca reformasi, sebetulnya tidak ada pembagian tahun secara jelas, akan tetapi karena masa reformasi sudah berlangsung satu dasawarsa, dan tidak terjadi perubahan apa-apa, tambah buruk dan hancur ia, maka reformasi sudah dianggap gagal. Oleh karena itu, untuk menumbuhkan harapan baru maka saat ini dikatakan sebagai era pascareformasi. Pemilu kesembilan 2009, dan insya Allah Pemilu kesepuluh 2014. Konstituennya mayoritas adalah generasi muda, pemuda harapan bangsa, yang berperan sebagai *agen of change*, posisi pemuda yang sangat strategis dalam melakukan proses pembangunan. Pemuda merupakan *‘imad nahdhatul ummat*, pilar kebangkitan umat. Seperti kata ahli hikmah, *“Syabâbul yaum, rijâlul ghad”* mereka pemuda hari ini, di masa mendatang mereka adalah tokoh dan pemimpin yang akan mewarnai kehidupan bangsa dan negara.<sup>12</sup> Kondisi ini sejauh mana diapresiasi oleh partai-partai Islam sebagai asset bangsa yang harus diberi pencerahan dengan menunjukkan bahwa partai-partai Islam itu kredibel, akuntabel, transparan dan akseptibel, anti status quo, siap membawa perubahan. Tentu saja tidak cukup hanya dengan janji-janji, harus ditunjukkan melalui tindakan nyata.

Pada Pemilu 2004 dan 2009, dua periode Partai Demokrat memenangkannya, bahkan pemilu Presiden dan Wakil Presiden secara berturut-turut dimenangkan oleh Susilo Bambang Yudhoyono, sementara wakilnya, 2004 M. Yusuf Kalla, (Partai Golkar), dan 2009 Budhiono (non-partisan) berasal dari kalangan teknokrat, yang meraih kemenangan mutlak dari pemilihan langsung oleh rakyat dengan kemenangan mutlak lebih dari 60 %

---

<sup>11</sup>YB. Mangunwijaya, “Perjuangan Generasi Muda Indonesia Kini”, dalam Th. Sumartana, Elga Sarapung, Zuly Qodir, (Tim Editor), *Reformasi Politik Kebangkitan Agama dan Konsumerisme*, (Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2000), h. 23.

<sup>12</sup>Ahmad Kusyairi Suhail, “Pemuda Sebagai Agen Perubahan”, dalam *Gontor, Media Perekat Umat*, (Edisi 11 Tahun X Rabiul Akhir-Jumadil Awal 1434/ Maret 2013), h. 34.

suara. Akan tetapi, mungkin karena kegalauan politik, SBY membangun koalisi di parlemen, padahal system yang dianut adalah system persidensil, bukan system parlementer. Sehingga sering terjadi perebutan kepentingan di parlemen, dan masih terlihat *abuse of power* di cabinet/eksekutif.

Praktik patologi politik terlihat kasat mata oleh rakyat, seperti adanya politik transaksi pada saat menjelang pemilu, masa kampanye dan sosialisasi.<sup>13</sup> Realitasnya hanya janji-janji kosong dalam kampanye tidak pernah terwujud setelah berkuasa. Pada gilirannya timbul sikap apatisme publik, bahkan berkonsekuensi mendukung gerakan golput.

Menghadapi pemilu 2014 mendatang, dan belajar dari pengalaman pemilu yang sudah-sudah, di mana partai-partai Islam selalu menemui kegagalan demi kegagalan, maka patut dicermati pemikiran politik yang dikemukakan oleh Fuad Amsyari yang mengatakan bahwa umat Islam yang hamper mencapai angka statistik 90 % mampu berperan dan memberikan pengaruh pada proses pembangunan bangsa, umat Islam harus :

1. Menjadi *Ummatan Wâhidah*, umat yang kokoh, satu, yang kuat posisi dan kemampuan bersaingnya menghadapi kelompok-kelompok yang memiliki orientasi non-Islam.
2. Membenahi kekurangan-kekurangannya, khususnya problema sosialnya dalam negara.
3. Mengubah mindset, cara berpikir sikap dan tindakan-tindakan ke arah yang konstruktif dan efektif.<sup>14</sup>

Pandangan Fuad Amsyari ini penting diapresiasi, karena sejak merdeka semua rezim yang berkuasa cenderung mengkooptasi partai-partai Islam, sehingga tidak bias tumbuh dan berkembang secara normal memperjuangkan cita-cita politik Islam. Kondisi masyarakat yang egalitarian tidak pernah terwujud di negara yang digadang-gadang sebagai negara demokratis ketiga terbesar di dunia (*third largest democracy in the world*), setelah

---

<sup>13</sup>Persoalan *transactional politik*, *a buse of power* dan politik kepentingan, baca lebih lanjut penjelasan M. Sidi Ritaudin, "Kungkungan Patologi Politik Hancurkan Budaya Luhur Bangsa", dalam *Jurnal TAPIs (Teropong Aspirasi Politik Islam)*, (Vol 8/ No. 1/ Januari-Juni 2012), h. 1-17.

<sup>14</sup>Fuad Amsyari, "Reorientasi Cara Berpikir, Bersikap dan Bertindak Umat Islam di Indonesia : Suatu Otokritik, dalam M. amin Rais, (ed.), *Islam di Indonesia Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 223-224.

India dan Amerika Serikat.<sup>15</sup> Alih-alih mengembangkan perilaku politik demokratis, mengembangkan masyarakat egalitarian malah secara kasat mata perilaku politik elit partai berkuasa terlihat bernuansa Machiavellianistik, yaitu melakukan cara-cara seperti serigala dan singa, sebagai analogi merebut kekuasaan dengan segala cara.<sup>16</sup> Lihat saja apa yang dilakukan para penguasa, baik Orde Lama, Orde Baru dan Reformasi, semua berupaya mengkooptasi partai-partai Islam, kalau masa Orde Baru partai-partai Islam difusi menjadi satu PPP, sekarang partai-partai Islam dirangkul dengan dalih koalisi, sehingga semua partai-partai Islam mandul tak bertaji, tidak ada prestasi kehilangan elektabiliti.

### C. PARTAI-PARTAI ISLAM PESERTA PEMILU 2014

Partai, dalam Islam disebut *al-Hizb*, jamaknya adalah *ahzab*, adalah setiap kelompok atau jama'ah yang dipersatukan oleh arah sasaran pada satu tujuan politik, atau tujuan non-politik. Pengetian modern, sebutan partai ditujukan untuk organisasi yang menghimpun kelompok individu yang memiliki kesamaan konsep tentang beberapa masalah politik dan membentuk satu pandangan elektif.<sup>17</sup> Islam tidak menolak asas pluraitas dalam kepartaian sesuai kontek syari'at umat. Jadi pluralitas dalam kerangka kesatuan umat mengakui perbedaan kelompok-kelompok yang berhimpun dalam kesepakatan untuk melaksanakan *furu'* yang mengantarkan kepada penegakan dasar-dasar keyakinan. Akan tetapi manakala perbedaan dalam pengorganisasian partai seperti yang dipahami sekarang tentang istilah partai, adalah merupakan produk perkembangan dalam kehidupan pemikiran dan politik—yaitu perkembangan yang berbeda karena faktor peradaban, masa dan lingkungan masyarakat—, maka sebenarnya pengalaman

---

<sup>15</sup>Lihat, Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam, Abdul Razak, dkk (ed.), *Pendidikan Kewargaan Civic Education Demokrasi Hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani*, (Jakarta : TIM ICCE UIN Jakartra, 2003), h. ix.

<sup>16</sup>Quentin Skinner, *Machiavelli Delima Kekuasaan dan Moralitas*, (Jakarta : Grafiti Press, 1994), h. 61.

<sup>17</sup>Terminologi partai dalam Islam dapat diterima jika muatan tujuan, sasaran dan prinsip-prinsip yang menjadi dasarnya tidak bertentangan dengan aqidah dan syari'ah Islam. Lihat, Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terj. Musthalah Maufur, (Jakarta : Rabbani Press, 1998), h. 184.

politik negara Islam pertama telah mengalami, dari aspek institusi, apa yang mirip dengan perbedaan organisasi.<sup>18</sup>

Pada era baru, yaitu era reformasi kehidupan politik lebih demokratis terdapat banyak partai Islam atau partai yang berbasis dukungan umat Islam. Kondisi terbuka dan bebas ini merupakan kesempatan untuk melakukan berbagai transformasi nilai-nilai Islam dalam dimensi kehidupan berbangsa dan bernegara yang diawali dengan optimalisasi perjuangan partai-partai Islam di panggung politik.<sup>19</sup> M. Syafi'i Anwar mensinyalir bahwa euporia labelisasi partai dengan embel-embel agama ini sebagai bentuk pemikiran formalistik yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam seperti kemunculan partai politik Islam sebagai ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan, budaya Islam, serta eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam.<sup>20</sup> Arus formalisasi ini, kata M. Din Syamsuddin, dapat dicermati dalam orientasi politik para aktivis partai dari kalangan umat Islam, yang secara historis telah meyakini bahwa partai politik dengan nama Islam sebagai satu-satunya sarana bagi artikulasi kepentingan politik kaum Muslim, di samping juga untuk menunjukkan bahwa kulturalisasi Islam harus ditransformasikan ke dalam politisasi yang memunculkan simbolisme Islam.<sup>21</sup>

Perspektif yang berbeda ditunjukkan oleh Azyumardi Azra, ia mengatakan bahwa, secara sosiologis, masyarakat muslim Indonesia yang bercorak tidak terlalu menekankan formalisme atau simbolisme keagamaan. Karena perkembangan Islam di Indonesia ini melalui proses konflik dan akomodasi terhadap kekuatan Islam yang sudah mengalami indegenisasi (asimilasi dengan unsur-unsur lokal), oleh karena itu, kata Azyumardi lebih lanjut, Islam sebagai identitas politik tidak meyakinkan. Maka dari itu, formalisme

---

<sup>18</sup> Lihat, Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terj. Musthalah Maufur, (Jakarta : Rabbani Press, 1998), h. 188.

<sup>19</sup> Menurut Syarifuddin Jurdi, Partai politik merupakan sarana yang terbuka dan bebas untuk merealisasikan ideology (nilai-nilai Islam) sekaligus sarana merebut kekuasaan melalui partisipasi politik umat Islam. Lihat, Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), h. 198.

<sup>20</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta : Paramadina, 1995), h. 144-145.

<sup>21</sup> M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Ciputat : PT Logos Wacana Ilmu, 2001, h. 153.



Islam, sebagaimana diusung oleh partai-partai Islam, kelihatannya belum bisa tampil sebagai sebuah kekuatan politik.<sup>22</sup> Apa lagi partai-partai Islam cenderung “merapat” pada kekuasaan.

Pada Pemilu 2014 nanti terdapat lima partai Islam yang memenuhi ketentuan *electoral threshold* dan menjadi kontestannya, yaitu PKS, PPP, PKB, PAN dan PBB. Saat ini, meskipun sudah era reformasi, kenyataan partai-partai Islam masih terkooptasi oleh partai penguasa, sehingga masalah syari’atisasi negara yang diperjuangkan oleh sebagian elite Islam sudah semakin sulit dibedakan apakah perjuangan itu untuk memperbaiki citra Islam, melainkan hanya menjadi legitimasi politik, karena perjuangan partai-partai terkadang tidak sejalan dengan *platform* yang sudah digariskan, melainkan di kalangan partai-partai Islam tersebut berkembang orientasi perjuangan yang cenderung kepada permasalahan praktis dan pragmatis. Sebut saja misalnya, semua partai-partai Islam peserta kontestan pemilu 2014 tadi sudah rapat ke partai penguasa, yaitu partai Demokrat melalui koalisi gemuk. Tentu saja politik praktis ini ikut tergerus, baik citra maupun elektabilitas, karena partai penguasa sedang dirundung mala petaka, sebab Ketua Umumnya, Bendaharanya dan pengurus partai yang lain terlibat kasus korupsi. Sehingga opini publik, secara stereotip, terbangun bahwa trend publik trust terhadap partai-partai Islam semakin merosot.

Merosotnya trust publik terhadap partai-partai Islam, karena mayoritas pengurus partai itu lupa atau tidak tahu, oleh karena itu, sekedar mengingatkan, kata Habib Riziq, bahwa peran umat Islam atas lahirnya Negara Indonesia amat besar sekali, umat Islamlah yang telah berjuang bermandikan darah mencururkan keringat untuk merebut dan memerdekakan republik ini. Jadi umat Islam harus mengisi negeri ini dengan syari’at Islam melalui partai-partai Islam. UUD 1945 menegaskan bahwa Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, dan Pembukaan UUD 1945 menegaskan bahwa republik ini merdeka “Atas Berkah Rahmat Allah”,<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup>Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak jadi Buih*, (Bandung : Mizan, 2000), h. 173.

<sup>23</sup>Habib Riziq Shihab, “Tegakkan NKRI Bersyari’ah”, dalam, *Gontor Media Perekat Umat*, (Edisi 12 Thun X Jumadil Awal-Jumadil Akhir 1434/ April 2013), h. 56.

Pascareformasi ini partai-partai Islam seharusnya tampil lebih berani, berani beramar ma'ruf dan bernahi mungkar. Berani keluar dari kooptasi penguasa, jangan malah sebaliknya berkoalisi dengan pemerintah. Dengan demikian, menang atau kalahnya partai-partai Islam pada pemilu 2014 nanti dari sekarang sudah dapat dilihat, apakah partai-partai Islam memiliki wibawa, kharisma, dan keberanian membersihkan negara ini dari korupsi, tegas menegakkan syari'at Islam dalam negara dan pemerintahan, berani keluar dari kungkungan kooptasi negara, berani membela rakyat kecil, berani mengusut tuntas kasus Century, mafia pajak, korupsi Hambalang, kasus BLBI, dan setumpuk persoalan yang belum terselesaikan.

### 1. Partai Keadilan Sejahtera (PKS)



Partai Keadilan Sejahtera (PKS) didirikan di Jakarta pada hari Sabtu, tanggal 09 Jumadil Ula 1423 H bertepatan dengan tanggal 20 April 2002 M. PKS merupakan suatu aktualisasi pemahaman Islam para pendirinya. Sehingga dalam asasnya PKS mencantumkan Islam sebagai pedoman dasar organisasi. Sedangkan secara politis, PKS adalah bagian tidak terpisahkan dari Partai Keadilan (PK) yang gagal memenuhi *electoral threshold* dalam pemilu 1999. Sebagai penerus PK, maka tujuan dan cita-cita perjuangannya pun sama, sebagaimana dinyatakan oleh Dr, Hidayat Nurwahid (Presiden PKS) dan Drs. Al Muzammil Yusuf (Ketua Umum PKS) saat mereka bersepakat di hadapan notaris pada 3 Juli 2003, untuk menggabungkan diri dalam sebuah partai yang disepakati bernama Partai Keadilan Sejahtera.

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) adalah salah satu partai yang mengusung visi dakwah yang dipadukan dengan kinerja politik, sehingga ada nuansa baru bagi politik kepartaian di Indonesia. Kesan yang muncul di masyarakat bahwa partai ini adalah partai bersih, sehingga ekspektasi publik yang tinggi

berbarengan dengan tingkat elektabilitasnya yang semakin menanjak. Akan tetapi konsistennitasnya pun dilihat dan ditunggu publik.

Partai Keadilan Sejahtera (PKS), secara teoritis, untuk mewujudkan tujuan dan cita-cita politiknya melakukan usaha-usaha sebagai berikut;

- a. Membebaskan bangsa Indonesia dari segala bentuk kezaliman
- b. Membina masyarakat Indonesia menjadi masyarakat Islami
- c. Mempersiapkan bangsa Indonesia agar mampu menjawab berbagai problema dan tuntutan masa mendatang
- d. Membangun system kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang sesuai dengan nilai-nilai Islam
- e. Membangun Negara Indonesia baru yang adil, sejahtera dan berwibawa.<sup>24</sup>

Mencermati poin-poin yang menjadi acuan perjuangan PKS, secara umum, mengakomodir keinginan dan harapan umat Islam, di sini terlihat bahwa mereka membuat rumusan ini bertolak dari realitas empiris yang diinginkan oleh umat Islam, maka tidak berlebihan jika dukungan diberikan pada PKS tidak saja dari kalangan intelektual di kampus-kampus kan tetapi menembus batas dan sekat-sekat masyarakat bawah (wong cilik) merebut suara yang selama ini mendukung partai-partai Islam yang lain seperti PPP, PKU, PBR, PKB dan lain sebagainya.

Tokoh-tokoh PKS pada periode awal berdirinya, hampir semuanya berlatar belakang pendidikan Islam yang mereferensikan pemikiran Islam Timur Tengah dan literatur pemikirannya. Sebut saja misalnya Abu Ridha, Hilmi Aminuddin dan Rahmat Abdullah “ruang lingkup mereka sempit dan arena depresi Orde Baru, maka terjadi proses kristalisasi dan internalisasi ideology”, lain halnya dengan mereka yang tumbuh pada periode kedua, sudah berkembang unsure-unsur heterogenitas, walaupun fondasi pendidikan agama mereka masih sangat kuat. Kala itu tampil tokoh-tokoh seperti Mutammimul Ula, Untung Wahono, Hidayat Nur Wahid, dan Didin Hafiduddin, pemikiran mereka, sedikit banyaknya, dipengaruhi oleh “literature non-agama.

Bertolak belakang dengan periode awal, tokoh-tokoh periode ketiga nyaris berlatar belakang pendidikan umum, namun internalisasi keagamaannya tidak diragukan, seperti

---

<sup>24</sup>Anggaran Dasar Partai Keadilan Sejahtera, pasal 6.

Zulkieflimansyah, Ali Mujamil Yusuf, Anis Matta, Mahdudz Sidik, dan Fachri Hamzah. Mereka nampaknya memiliki ruang publik yang cukup luas yang kondusif untuk mengekspresikan politik mereka, dengan merujuk pada berbagai macam literature, termasuk yang dating dari Barat, terlihat mempengaruhi pemikiran mereka.

## 2. Partai Persatuan Pembangunan (PPP)



**Partai Persatuan Pembangunan (PPP)** adalah sebuah partai politik di Indonesia. Pada saat pendeklarasiannya pada tanggal 5 Januari 1973 partai ini merupakan hasil gabungan dari empat partai keagamaan yaitu Partai Nahdlatul Ulama (NU), Partai Serikat Islam Indonesia (PSII), Perti dan Parmusi. Ketua sementara saat itu adalah H.M.S Mintaredja SH. Penggabungan keempat partai keagamaan tersebut bertujuan untuk penyederhanaan sistem kepartaian di Indonesia dalam menghadapi Pemilihan Umum pertama pada masa Orde Baru tahun 1973.

PPP merupakan akronim dari Partai Persatuan Pembangunan sebagai hasil fusi dari beberapa partai politik pada tanggal 5 Januari 1973 yang terdiri dari; parpol-parpol Islam, yaitu Parmusi, NU, Perti dan PSII. PPP ini, menurut Thaba, merupakan hasil rekayasa Orde Baru, bukan karena persamaan agama.<sup>25</sup> Dalam hal ini, Syamsuddin Haris, sebagaimana dikutip oleh Thaba, menengarai bahwa fusi parpol tersebut memiliki makna ganda, yaitu sebagai akhir sejarah panjang peranan parpol-parpol Islam dan sekaligus sebagai awal persatuan parpol-parpol Islam. Hal ini merupakan pertama kalinya dalam sejarah Indonesia, parpol Islam bisa bersatu

---

<sup>25</sup>Lihat, Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 235.

dalam sebuah organisasi<sup>26</sup> kepartaian di bawah payung PPP, meskipun ini hasil dari sebuah rekayasa seperti telah disinggung.

Dikatakan sebagai hasil rekayasa Orde Baru, karena sejak kelahirannya, PPP sudah menempati posisi marginal dalam tatanan politik Orde Baru, bahkan sesungguhnya, kata Haris lebih lanjut, dalam pengertian toritis PPP belum pernah menjadi “partai politik”, sebab hampir semua fungsi parpol diambil oleh birokrasi dan berbagai organisasi korporatis perpanjangan tangan Golkar,<sup>27</sup> dan oleh karenanya tidak terjadi komunikasi politik yang harmonis antara PPP dengan massa pendukungnya kecuali pada saat menjelang dan pelaksanaan Pemilu. Pada saat itu, PPP berada dalam kontrol pemerintah Orde Baru, ia hanya sebagai patner negara sebagai modal dasar bagi pembangunan. Oleh karena itu, secara kasat mata dapat disaksikan bahwa PPP terkooptasi oleh penguasa, dan Orde Baru nampaknya telah berhasil membentuk suatu *hegemonic party system*.

Hegemony kekuasaan Orde Baru terlihat, meskipun PPP dapat menunjukkan suara berbeda dengan pemerintah, bahwa perlawanan PPP dalam menyampaikan aspirasi politiknya tidak dapat menembus wilayah-wilayah politis substansial, seperti persoalan ideologis, status quo, atau melakukan *pressure* dalam alokasi jabatan-jabatan politik. Oleh sebab itu maka PPP ini sebetulnya sudah kehilangan daya tarik, dan sering menjadikan Islam sebagai “komoditas” politik. Fusi ini menjadi simbol kekuatan PPP, yaitu partai yang mampu mempersatukan berbagai faksi dan kelompok dalam Islam. Untuk itulah wajar jika PPP kini memproklamirkan diri sebagai “Rumah Besar Umat Islam.” PPP didirikan oleh lima deklarator yang merupakan pimpinan empat Partai Islam peserta Pemilu 1971 dan seorang ketua kelompok persatuan pembangunan, semacam fraksi empat partai Islam di DPR. Para deklarator itu adalah; KH Idham Chalid, Ketua Umum PB Nadhlatul Ulama; H.Mohammad Syafaat Mintaredja, SH, Ketua Umum Partai Muslimin Indonesia (Parmusi); Haji Anwar Tjokroaminoto, Ketua Umum PSII; Haji Rusli Halil, Ketua Umum

---

<sup>26</sup> Lihat, Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 235. Lihat lebih jauh pada Syamsuddin Haris, *PPP, Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gramedia Widia Sarana, 1991), h. 148.

<sup>27</sup> Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 235. Lihat lebih jauh pada Syamsuddin Haris, *PPP, Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gramedia Widia Sarana, 1991), h. 100.

Partai Islam Perti; dan Haji Mayskur, Ketua Kelompok Persatuan Pembangunan di Fraksi DPR.

PPP berasaskan Islam dan berlambangkan Ka'bah. Akan tetapi dalam perjalanannya, akibat tekanan politik kekuasaan Orde Baru, PPP pernah menanggalkan asas Islam dan menggunakan asas negara Pancasila sesuai dengan sistem politik dan peraturan perundangan yang berlaku sejak tahun 1984. Pada Muktamar I PPP tahun 1984 PPP secara resmi menggunakan asas Pancasila dan lambang partai berupa bintang dalam segi lima. Setelah tumbanganya Orde Baru yang ditandai dengan lengsernya Presiden Soeharto tanggal 21 Mei 1998 dan dia digantikan oleh Wakil Presiden B.J.Habibie, PPP kembali menggunakan asas Islam dan lambang Ka'bah. Secara resmi hal itu dilakukan melalui Muktamar IV akhir tahun 1998. Walau PPP kembali menjadikan Islam sebagai asas, PPP tetap berkomitmen untuk mendukung keutuhan NKRI berdasarkan Pancasila. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 5 AD PPP yang ditetapkan dalam Muktamar VII Bandung 2011 bahwa: "Tujuan PPP adalah terwujudnya masyarakat madani yang adil, makmur, sejahtera lahir batin, dan demokratis dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila di bawah rida Allah *Subhanahu Wata'ala*."

Ketua Umum DPP PPP yang pertama adalah H.Mohammad Syafaat Mintaredja, SH yang menjabat sejak tanggal 5 Januari 1973 sampai tahun 1978. Selain jabatan Ketua Umum pada awal berdirinya PPP juga mengenal presidium partai yang terdiri dari KH.Idham Chalid sebagai Presiden Partai, H.Mohammad Syafaat Mintaredja, SH, Drs.H.Th.M.Gobel, Haji Rusli Halil dan Haji Masykur, masing-masing sebagai Wakil Presiden.

Ketua Umum DPP PPP yang kedua adalah H. Jailani Naro, SH. Dia menjabat dua periode. Pertama tahun 1978 ketika H. Mohammad Syafaat Mintaredja mengundurkan diri sampai diselenggarakannya Muktamar I PPP tahun 1984. Dalam Muktamar I itu Naro terpilih lagi menjadi Ketua Umum DPP PPP.

Ketua Umum **DPP** PPP yang ketiga adalah H. Ismail Hasan Metareum, SH, yang menjabat sejak terpilih dalam Muktamar II PPP tahun 1989 dan kemudian terpilih kembali dalam Muktamar III tahun 1994.

Ketua Umum DPP PPP yang keempat adalah H. Hamzah Haz yang terpilih dalam Muktamar IV tahun 1998 dan kemudian

terpilih kembali dalam Muktamar V tahun 2003. Hasil Muktamar V tahun 2003 juga menetapkan jabatan Wakil Ketua Umum Pimpinan Harian Pusat DPP PPP, yang dipercayakan muktamar kepada mantan Sekjen DPP PPP, H. Alimawarwan Hanan,SH.

Ketua Umum DPP PPP yang kelima adalah H. Suryadharma Ali yang terpilih dalam Muktamar VI tahun 2007 dengan Sekretaris Jenderal H. Irgan Chairul Mahfiz sedangkan Wakil Ketua Umum dipercayakan oleh muktamar kepada Drs. HA. Chozin Chumaidy. H. Suryadharma Ali kemudian terpilih kembali menjadi Ketua Umum untuk Masa Bakti 2011-2015 melalui Muktamar VII PPP 2011 di Bandung

PPP sudah mengikuti sebanyak enam kali sejak tahun 1977 sampai pemilu dipercepat tahun 1999 dengan hasil yang fluktuatif, turun naik.

1. Pada Pemilu 1977 PPP meraih 18.745.565 suara atau 29,29 persen). Sedangkan dari sisi perolehan kursi, PPP mendapatkan 99 kursi atau 27,12 persen dari 360 kursi yang diperebutkan.
2. Pada Pemilu 1982 PPP meraih 20.871.800 suara atau 27,78 persen. Dari perolehan kursi, PPP mendapatkan 94 kursi atau 26,11 persen dari 364 kursi yang diperebutkan.
3. Pada Pemilu 1987 PPP meraih 13.701.428 suara atau 15,97 persen. Sedangkan dari perolehan kursi, PPP meraih 61 kursi atau 15,25 persen dari 400 kursi yang diperebutkan.
4. Pada Pemilu 1992 PPP meraih 16.624.647 suara atau 14,59 persen. Dari sisi perolehan kursi PPP meraih 62 kursi atau 15,50 persen dari 400 kursi yang diperebutkan.
5. Pada Pemilu 1997 PPP meraih 25.340.018 suara. Sedangkan dari sisi perolehan kursi, PPP meraih 89 kursi atau 20,94 persen dari 425 kursi yang diperebutkan.
6. Pada Pemilu 1999 PPP meraih 11.329.905 suara atau 10,71 persen. Dari sisi perolehan kursi, PPP meraih 58 kursi atau 12,55 persen dari 462 kursi yang diperebutkan.
7. Pada Pemilu 2004 PPP meraih 9.248.764 atau 8,14 persen. Dari sisi perolehan kursi, PPP tetap meraih 58 kursi atau 10,54 persen dari 550 kursi yang diperebutkan.
8. Pada Pemilu 2009 PPP meraih 5,5 juta suara atau 32 persen. Dari sisi perolehan kursi, PPP memperoleh 38 kursi dari 550 kursi yang diperebutkan.

Daerah yang memberikan kontribusi perolehan kursi atau sebaliknya tidak memberikan kontribusi kursi bagi PPP adalah:

1. Pada Pemilu 1977, PPP meraih kursi pada 22 provinsi atau 84,62 persen dari 26 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi bagi PPP adalah Sulawesi Tenggara, Bali, Nusa Tenggara Timur, dan Irian Jaya.
2. Pada Pemilu 1982, PPP meraih kursi pada 22 provinsi atau 81,84 persen dari 27 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi bagi PPP adalah Sulawesi Utara, Sulawesi Tenggara, Bali, Nusa Tenggara Timur, Irian Jaya, dan Timur Timur.
3. Pada Pemilu 1987, PPP meraih kursi pada 22 provinsi atau 81,84 persen dari 27 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi bagi PPP adalah Sulawesi Utara, Sulawesi Tenggara, Bali, Nusa Tenggara Timur, Irian Jaya, dan Timur Timur.
4. Pada Pemilu 1992, PPP meraih kursi pada 18 provinsi atau 66,66 persen dari 27 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi adalah Jambi, Bengkulu, Lampung, Sulawesi Utara, Bali, Nusa Tenggara Timur, Irian Jaya, dan Timor Timur.
5. Pada Pemilu 1997, PPP meraih kursi pada 18 provinsi atau 66,66 persen dari 27 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi bagi PPP adalah Jambi, Bengkulu, Lampung, Sulawesi Utara, Bali, Nusa Tenggara Timur, Irian Jaya, dan Timor Timur.
6. Pada Pemilu dipercepat tahun 1999, PPP meraih kursi pada 24 provinsi atau 88,88 persen dari 27 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi bagi PPP adalah Bali, Irian Jaya, dan Timor Timur.
7. Pada Pemilu 2004, PPP meraih kursi pada 23 provinsi atau 69,69 persen dari 33 provinsi. Provinsi yang tidak menghasilkan kursi bagi PPP adalah Babel, Kepri, DIY, Bali, NTT, Sulawesi Barat, Maluku, Maluku Utara, Irian Jaya Barat, dan Papua

Selama Pemilu yang diselenggarakan pemerintahan otoriter Orde Baru, PPP selalu berada dalam keadaan tertindas. Kader-kader PPP dengan segala alat kekuasaan Orde Baru dipaksa meninggalkan partai, kalau tidak akan dianiaya. Kalau seniman, tokoh PPP itu tidak akan bisa “manggung” di TVRI, satu-satu stasiun televisi yang dikontrol Pemerintah. Hal ini dialami oleh H. Rhoma Irama, Bajuri yang kini dikenal Mat Solar Sopir Bajaj, dan lain-lain. Selama masa Orde Baru banyak kader-kader PPP terutama di daerah yang ditembak, dipukul, dan malah ada yang



dibunuh. Saksi-saksi PPP diancam, suara yang diberikan rakyat ke PPP dimanipulasi untuk kemenangan Golkar, mesin politik Orde Baru. Jadi kalau ada yang menyatakan PPP adalah bagian dari Orde Baru sangat tidak beralasan.

Namun ada fakta yang terbantahkan bahwa dalam Pemilu 1999, 2004, dan 2009 suara PPP selalu turun. Ini merupakan tantangan bagi kepengurusan PPP yang dihasilkan dalam Muktamar VII/2011. Akankah dalam Pemilu 2014 nanti PPP akan Berjaya atau sebaliknya akan punah? Pengurus PPP Masa Bakti 2011-2014, juga kader-kader di era itu, akan memikul dosa sejarah yang tak akan termaafkan jika pada 2014 nanti PPP terkubur.

Untuk meraih kembali kejayaannya, PPP memproklamkan diri sebagai “Rumah Besar Umat Islam.” Menurut Wakil Ketua Umum DPP PPP 2011-2015, Lukman Hakim Saifuddin, sebagaimana dijelaskan dalam Rapat Pleno DPP PPP 2011-2015, 21-22 Oktober 2011 di Jakarta, setidaknya-tidaknya ada tiga pengertian dari “PPP sebagai Rumah Besar Umat Islam”, yaitu:

*Pertama*, PPP merupakan tempat kembalinya orang Islam, terutama untuk menyalurkan aspirasi dan menindaklanjutinya. Sebagaimana kita maklumi, di era reformasi banyak eksponen PPP yang pindah ke partai lain atau mendirikan partai baru. Selain itu, banyak organisasi Islam yang merupakan pendiri atau pendukung PPP yang memberikan dukungan kepada partai politik baru. Namun, di rumah baru itu banyak eksponen PPP yang mengalami kekecewaan. Nah, saat ini merupakan waktu yang tepat bagi mereka yang telah meninggalkan PPP untuk kembali lagi berjuang bersama PPP dalam menyalurkan aspirasi umat Islam serta menindaklanjutinya.

*Kedua*, PPP merupakan tempat bernaung atau berlandung dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagaimana kita maklumi, PPP merupakan partai yang paling gigih memperjuangkan aspirasi umat Islam dari berbagai macam langkah-langkah berbagai kalangan yang merugikan umat Islam di Indonesia. Hal ini dilakukan sejak PPP berdiri sampai kini. Sebagai kompensasi atas berdirinya PPP sebagai partai Islam, maka PPP meredam keinginan sebagian umat Islam itu sendiri untuk mendirikan negara Islam atau mengganti Pancasila dengan asas Islam, karena ternyata dalam negara Pancasila masih dimungkinkan berdirinya partai Islam yang mempunyai kebebasan

memperjuangkan aspirasi umat Islam dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia. Karena itu, keberadaan PPP dalam konteks NKRI sangat penting.

*Ketiga*, PPP merupakan tempat untuk menyatukan aspirasi umat Islam dan menindaklanjutinya, sehingga aspirasi umat Islam dapat terwujud dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dilihat dari sisi Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) PPP, pernyataan “PPP sebagai rumah besar umat Islam” merupakan penegasan bahwa PPP merupakan hasil fusi atau gabungan dari beberapa partai politik Islam melalui sebuah deklarasi bersama pada 5 Januari 1973 (Miladiyah) bertepatan dengan tanggal 30 Dzulqa’dah 1392 (Hijriyah). Jadi, kekuatan utama PPP terletak pada kemampuannya untuk membangun dan menggalang kebersamaan di antara partai politik Islam yang melakukan fusi dalam PPP.

Banyak yang berpandangan bahwa PPP hanya didirikan oleh 4 partai politik saja, yaitu Partai Nahdlatul Ulama (NU), Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), dan Partai Islam Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti). Pandangan itu secara *de jure* dan *de facto* salah besar. Secara *de jure*, AD/ART PPP tidak pernah menyebut keempat partai Islam itu sebagai pendiri PPP. AD/ART hanya menyebut bahwa PPP merupakan hasil fusi dari empat partai politik. Alinea kedua Mukaddimah AD/ART menyatakan: “Untuk itu, dengan niat beribadah kepada Allah *Subhanahu Wata’ala*, partai-partai politik yang berasas Islam yang terdiri atas Partai Nahdlatul Ulama, Partai Muslimin Indonesia, Partai Syarikat Islam Indonesia, dan Partai Islam Persatuan Tarbiyah Islamiyah, melalui deklarasi tanggal 5 Januari 1973 bertepatan dengan tanggal 30 Dzulqa’dah 1392 H, memfuskan kegiatan politiknya dalam satu partai politik yang bernama Partai Persatuan Pembangunan.” Ini berarti paratokoh yang merumuskan Mukaddimah AD/ART itu yang sejak dulu sampai kini tidak pernah diubah secara substansial menyadari bahwa selain empat partai politik yang berfusi itu, masih ada organisasi Islam yang menjadi pendukung dari keempat partai politik itu yang harus dimasukkan sebagai pendiri PPP.

Masih secara *de jure*, *Khitthah* dan Program Perjuangan PPP juga tidak pernah menyebut keempat partai Islam itu sebagai pendiri PPP, melainkan menyebutnya sebagai pihak yang

mendeklarasikan PPP. Dalam *Khitthah* dan Program Perjuangan PPP dikatakan: “Untuk itu, dengan niat beribadah kepada Allah Subhanahu Wata’ala, partai-partai politik yang berasas Islam yang terdiri atas Partai Nahdlatul Ulama, Partai Muslimin Indonesia, Partai Syarikat Islam Indonesia, dan Partai Islam Persatuan Tarbiyah Islamiyah, melalui deklarasi tanggal 5 Januari 1973 bertepatan dengan tanggal 30 Dzulqa’dah 1392 H, memfusiikan kegiatan politiknya dalam satu partai politik yang bernama Partai Persatuan Pembangunan...” Deklarasi berasal dari kata *declare* yang berarti mengumumkan, menjelaskan, menyatakan, atau melaporkan. Ini berarti *Khitthah* dan Program Perjuangan PPP juga menegaskan bahwa pendiri PPP tidak hanya terbatas pada deklarator saja, melainkan di balik itu masih ada organisasi Islam yang turut mendukung deklarasi itu, sehingga deklarasi itu bisa terlaksana dengan baik.

Masih secara *de jure* juga, Keputusan Presiden No. 70 Tahun 1968 yang mengesahkan pendirian Parmusi juga menegaskan bahwa pendiri partai politik ini adalah 16 organisasi Islam yaitu Muhamamdiyah, Jami’atul Washliyah, Gabungan Serikat Buruh Islam Indonesia (GASBIINDO), Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Wathan, Mathla’ul Anwar, Serikat Nelayan Islam Indonesia (SNII), Kongres Buruh Islam Merdeka (KBIM), Persatuan Umat Islam (PUI), Al-Ittihadiyah, Persatuan Organisasi Buruh Islam se Indonesia (PORBISI), Persatuan Guru Agama Islam Republik Indonesia (PGAIRI), Himpunan Seni Budaya Islam (HSBI), Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI), Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Perempuan Islam. Setelah Parmusi bergabung dengan PPP, maka pendiri Parmusi secara otomatis juga merupakan pendiri PPP.

Hanya saja karena sebagian besar organisasi Islam pendiri Parmusi itu lebih mengonsentrasikan diri pada kegiatan sosial kemasyarakatan, sementara AD/ART dan *Khitthah* Program Perjuangan PPP berbicara dalam konteks politik, maka wajar jika yang dinyatakan secara eksplisit hanya partai Islam yang telah diakui sebagai partai politik, yaitu Partai NU, Parmusi, PSII, dan Partai Islam Perti.

Ringkasnya, secara *de jure* deklarator PPP adalah 4 partai politik. Namun pendiri PPP adalah hampir seluruh organisasi Islam yang ada di Indonesia, terutama NU dan Muhammadiyah.

Selain itu secara *de facto*, klaim bahwa PPP merupakan rumah besar umat Islam akan terwujud jika dua puluh organisasi Islam itu yaitu 4 partai politik yang menjadi deklarator serta 16 organisasi Islam yang menjadi pendukung deklarator memberikan mandate kepada PPP untuk menyalurkan aspirasinya. Begitu pula sebaliknya, jika kedua puluh organisasi Islam itu tidak memberikan dukungan kepada PPP, maka klaim PPP sebagai rumah besar umat Islam hanya pepesan kosong belaka.

Secara *de facto* juga, ketika PPP mendapat dukungan dari dua puluh organisasi Islam itu, PPP berhasil menorehkan sejarah, baik dari sisi kuantitas maupun dari sisi kualitas. Bersama organisasi Islam, PPP menjadi partai politik yang gigih memperjuangkan kepentingan politik umat Islam, dengan segala macam risiko, seperti penahanan, intimidasi, dan bahkan siksaan. Itu semua dilakukan oleh aktivis PPP karena mereka yakin bahwa apa yang mereka lakukan sesuai dengan perintah Allah *Subhanahu Wata'ala* serta sesuai dengan aspirasi umat Islam dan organisasi Islam.

Konsekwensi politik dari kenyataan itu adalah fungsionaris PPP di tingkat pusat, wilayah, cabang, anak cabang, dan ranting harus meningkatkan hubungannya dengan partai Islam yang menjadi deklarator serta dengan organisasi Islam yang mendukung atau mendirikan partai deklarator PPP itu. Ini penting agar PPP tidak kehilangan orientasi dan pijakan sejarahnya.

Selain itu, fungsionaris PPP sesuai dengan tingkatannya tidak perlu ragu-ragu untuk mengangkat aktivis organisasi Islam sebagai pengurus PPP, sehingga PPP betul-betul dapat menyuarakan kepentingan umat Islam karena dikawal oleh orang-orang yang paham akan aspirasi dan perjuangan umat Islam Indonesia. Bahkan, fungsionaris PPP di berbagai tingkatannya harus memberikan ruang kepada organisasi Islam untuk dicalonkan oleh PPP sebagai anggota DPR/DPRD bahkan juga sebagai pejabat publik lainnya.

PPP tidak boleh hanya terpaku pada “kader jenggot” yaitu kader yang hanya terpampang namanya sebagai pengurus PPP, namun dalam praktiknya tidak pernah memberikan sumbangsih kepada PPP. Lebih baik mencalonkan aktivis organisasi Islam sebagai pejabat publik yang telah memberikan sumbangsih kepada organisasi Islamnya daripada mencalonkman kader PPP tidak jelas

modal sosial dan sumbangsihnya kepada Islam dan umat Islam. Al-Qur'an menyatakan: *khairun nas, anfa'uhum lin nas*. Kalau diterjemahkan dalam konteks pencalonan, sebaik-baiknya orang yang berhak - dan Pimpinan Fraksi tanggal 5 Januari 1973, telah seia sekata untuk memfusikan politiknya dalam satu partai politik bernama Partai Persatuan Pembangunan. Segala kegiatan yang bukan kegiatan politik, tetap dikerjakan organisasi masing-masing sebagaimana sediakala, bahkan lebih ditingkatkan sesuai dengan partisipasi kita dalam pembangunan spirituil/materiil.

### 3. Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)



Pengurus inti PKB:

Ketua Dewan Syuro : KH Abdul Aziz Mansyur

Dewan Pimpinan Pusat (DPP):

Ketua Umum: Muhaimin Iskandar

Sekretaris Jenderal (Sekjen): Imam Nachrowi

Bendahara Umum: Bachrudin Nasori

Alamat = Jl. Kalibata Timur No. 12 Jakarta Selatan

Telp/Fax. 021-7974353/021-7974263

Website : <http://www.dpp-pkb.org/>

Platform/Visi :

- Mewujudkan cita-cita kemerdekaan RI sebagaimana dituangkan dalam pembukaan UUD 1945
- Meujudkan masyarakat yang adil dan makmur secara lahir batin, material spiritual
- Mewujudkan tatanan politik nasional yang demokratis, terbuka, bersih dan berakhlakul karimah

PKB, sebagaimana PAN, meskipun didirikan oleh para tokoh NU dan basis anggotanya adalah warga Nahdliyyîn yang kesemuanya Islam, asanya adalah Pancasila dan bersifat terbuka<sup>28</sup>

Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) didirikan di Jakarta pada tanggal 23 Juli 1998 atau 29 Rabi'ul Awal 1419 Hijriyah. Sejumlah kiai dari kalangan Nahdlatul Ulama (NU) mempunyai andil besar dalam pendirian partai ini. Bahkan ikut menjadi deklarator, diantaranya Munasir Ali, Ilyas Ruchiyat, Abdurrahman Wahid, A. Mustofa Bisri, dan A. Muchid Muzadi.

Meskipun, diprakarsai dan didukung sejumlah kiai dan santri, namun partai ini tetap memilih Pancasila sebagai ideologinya. Sebagai lambang, PKB memilih gambar bola dunia menonjolkan peta Indonesia yang dikelilingi oleh sembilan bintang. Sebagai parpol berbasis umat Islam, warna hijau mendominasi partai tersebut. Basis pendukung dari PKB adalah warga nahdiyyin. Pondok pesantren merupakan salah satu kantung pendukung dari parpol tersebut. Abdurrahman Wahid atau biasa disapa Gusdur merupakan tokoh di PKB yang menjadi panutan para pendukungnya.

Dalam proses verifikasi administrasi dan faktual, dinyatakan lolos dan berhak menjadi peserta Pemilu Legislatif dan Pemilu Presiden dan Wakil Presiden 2014 dengan nomor urut dua.

#### **4. Partai Amanat Nasional (PAN)**



##### **VISI & MISI**

Membentuk masyarakat Indonesia baru yang berdasarkan moralitas agama, perikemanusiaan dan prinsip-prinsip demokrasi. Misi ini

---

<sup>28</sup> Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, (Jakarta : LP3ES, 2003), h. 287.

dalam implementasinya selalu bersandar pada etika dan fatsu politik.

Tanggal berdiri : 23 Agustus 1998

Inisiator : Amien Rais

Pendiri : Amien Rais, Goenawan Muhammad, Rizal Ramli, Abdillah Toha, Albert Hasibuan, Toety Heraty, Emil Salim, Faisal Basri, A Fatwa, Alvin Lie Ling Pao, Zoemrotin.

Azas Partai : Pancasila

Lambang partai : Gambar matahari yang bersinar dengan background warna biru.

Ketua Umum : Soetrisno Bachir

Sekretaris Jenderal : Zulkifli Hasan

Alamat : Rumah PAN, Jl. Warung Buncit Raya Kav No. 17 Jakarta Selatan. Telp : (021) 797 5588 Fax : (021) 797 5632

SITUS PARPOL: [www.pan.or.id](http://www.pan.or.id)

Kelahiran Partai Amanat Nasional (PAN) dibidani oleh Majelis Amanat Rakyat (MAR), salah satu organ gerakan reformasi pada era pemerintahan Soeharto, PPSK Muhamadiyah, dan Kelompok Tebet.

PAN dideklarasasikan di Jakarta pada 23 Agustus 1998 oleh 50 tokoh nasional, di antaranya mantan Ketua umum Muhammadiyah Prof. Dr. H. Amien Rais, Goenawan Mohammad, Abdillah Toha, Dr. Rizal Ramli, Dr. Albert Hasibuan, Toety Heraty, Prof. Dr. Emil Salim, Drs. Faisal Basri, M.A., A.M. Fatwa, Zoemrotin, Alvin Lie Ling Piao, dan lainnya.

Sebelumnya pada pertemuan tanggal 5–6 Agustus 1998 di Bogor, mereka sepakat membentuk Partai Amanat Bangsa (PAB) yang kemudian berubah nama menjadi Partai Amanat Nasional (PAN).

PAN bertujuan menjunjung tinggi dan menegakkan kedaulatan rakyat, keadilan, kemajuan material, dan spiritual. Cita-cita partai berakar pada moral agama, kemanusiaan, dan kemajemukan. Selebihnya PAN menganut prinsip non-sektarian dan non-diskriminatif. Untuk terwujudnya *Indonesia Baru*, PAN pernah melontarkan gagasan wacana dialog bentuk negara federasi sebagai jawaban atas ancaman disintegrasi. Titik sentral dialog adalah keadilan dalam mengelola sumber daya sehingga rakyat

seluruh Indonesia dapat benar-benar merasakan sebagai warga bangsa.

Pada Pemilu 2004, PAN mencalonkan pasangan Amien Rais dan Siswono Yudo Husodo sebagai calon presiden dan wakil presiden untuk dipilih secara langsung. Pasangan ini meraih hampir 15% suara nasional.

Pada 11 Desember 2011 Partai Amanat Nasional (PAN) dalam Rapat Kerja Nasional PAN 2011 di Jakarta secara resmi mendukung Ketua Umum PAN Hatta Rajasa sebagai bakal calon presiden dalam Pemilu 2014<sup>[2]</sup>.

Tanggal 5–7 Juli 1998, dilaksanakan Tanwir Muhammadiyah di Semarang yang dihadiri oleh seluruh jajaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah serta utusan dari tingkat Wilayah (provinsi). Dalam sidang komisi, mayoritas peserta menginginkan agar warga Muhammadiyah membangun partai yang baru. Namun dalam keputusan resmi dinyatakan, bahwa Muhammadiyah tidak akan pernah berubah menjadi parpol, juga tidak akan membidani lahirnya sebuah parpol. Tetapi warga Muhammadiyah diberi keleluasaan untuk terlibat dalam parpol sesuai dengan minat dan potensinya.

Tanggal 22 Juli 1998, Amien Rais menghadiri pertemuan MARA di hotel Borobudur. Hadir dalam acara membahas situasi politik terahir ini, antara lain: Goenawan Mohammad, Fikri Jufri, Dawan Raharjo, Ratna Sarumpaet, Zumrotin, dan Ismet Hadad. Dari hasil diskusi dan evaluasi kinerja MARA, Goenawan kemudian menyimpulkan bahwa disepakati perlunya MARA mempersiapkan pembentukan partai, disamping fungsinya semula sebagai gerakan moral. Tim kecil yang diharapkan akan membidani lahirnya sebuah parpol kemudian dibentuk.

PAN, meskipun didirikan oleh tokoh Muhammadiyah M. Amien Rais, sebetulnya bukanlah partai Islam yang eksklusif, karena ia berasaskan Pancasila, bersifat terbuka, plural dan mandiri. Pengurusnya pun ada yang beragama selain Islam, meskipun demikian, agaknya sentiment Islam secara kuat mempengaruhi perilaku politiknya.<sup>29</sup> Partai Amanat Nasional (PAN) Mengaku setuju atas usulan PKS perihal penggabungan

---

<sup>29</sup>Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, (Jakarta : LP3ES, 2003), h. 287.



Parpol Islam untuk mengusung satu Capres. Karena akan meningkatkan suara Parpol Islam serta membuat Pemilu lebih bersih dan dinamis. “Ini positif dan kita dari internal partai semuanya mendukung untuk hal itu,” ujar Politisi PAN Abdul Hakam Naja pada *Republika*, Ahad (2/9). Penggabungan ini juga jelas Hakam sebagai bentuk atas konsolidasi dan soliditas Parpol-Parpol Islam. Tapi, harus difokuskan Capres mana yang akan diusung. “Sebelumnya harus difokuskan Capres mana yang akan diusung dan calonnya dari mana saja apakah dari semua Parpol Islam atau diluar, ”tambahnya. Intinya jelas dia harus ada pembicaraan resmi antara Parpol Islam untuk menentukan Capres mana yang akan diusung dan dibulatkan suaranya. Namun, selama ini belum ada pembicaraan resmi dan serius terkait hal tersebut, ”Belum ada pembicaraan resmi, baru pembicaraan-pembicaraan awal informal. Intinya kita dukung, ”kata Wakil Komisi II ini. (Republika)

## 5. Partai Bulan Bintang (PBB)



PBB merupakan metamorfosa Partai Masyumi yang dibidani oleh Yusril Ihza Mahendra adalah partai yang berasaskan Islam dan memiliki watak dasar sektarian, eksklusif, bahkan (kadang) konservatif dan dogmatis, tetapi saat ini sudah kehilangan daya tarik, yang sering kali menjadikan Islam sebagai “komoditas” politik. Andai saja partai ini konsisten dengan ajaran-ajaran Islam konservatif tentu memiliki pamor tersendiri di hati masyarakat muslim Indonesia. Garis politik dan kebijaksanaan yang akan dilaksanakan oleh para pejuang politik di PBB ini hendaknya sejalan bahkan diniscayakan mereferensi kepada praktik politik Nabi Muhammad SAW dan para Khulafâ’urraşyidîn di Negara Madinah.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Salah satu komitmen kepemimpinan khalifah Abu Bakar yang banyak diakses dalam kepemimpinan Islam, dan ini tentu saja merupakan keunggulan bagi partai-partai Islam modern jika diikuti, adalah pidato politik Abu Bakar sesaat ia terpilih dan dibaai sebagai khalifah pertama yang terkenal : bahwa dirinya patut dan

Kode etik kepemimpinan dalam Islam yang memiliki daya pesona tersendiri, yang harapan rakyat bergantung pada PBB sebagai metamorfosa dari Partai Masyumi adalah nilai-nilai perjuangan yang harus ditegakkan sebagai garis politik perjuangan partai, yaitu : “Jangan melakukan pengkhianatan, jangan melakukan pelanggaran, jangan inkar kepada atasan, jangan melampaui batas, jangan membunuh orang tua, para perempuan dan anak-anak, jangan menebang pohon dan membakarnya, jangan menebang pohon yang sedang berbuah, jangan membunuh hewan kecuali untuk dimakan. Hendaklah kamu biarkan yang berberada di gereja-gereja dan menghormati para pendeta mereka. Ingatlah Allah atas karunia-Nya kepada kamu. Bertempurlah dengan pedang. Wahai Usamah, lakukanlah apa yang telah diperintahkan Nabi dan jangan mengurangi perintahnya”<sup>31</sup>.

Kutipan di atas sebetulnya adalah “wejangan”/ pidato pelepasan pasukan perang yang dipimpin oleh Usamah yang disampaikan oleh Khalifah Abu Bakar sebelum berangkat ke medan pertempuran melawan barisan musuh. Akan tetapi substansi pidato yang padat dan sarat makna ini, jika diinterpretasikan ke dalam garis politik perjuangan partai, terutama partai konservatif seperti PBB, maka ia akan member wibawa dan daya tarik yang mengungguli partai-partai Islam lainnya. Betapa idealnya sebuah partai jika tidak ada pengkhianatan, tidak ada pelanggaran (pelanggaran UUD 1945, hukum dan HAM), loyal kepada atasan, tidak melampaui batas (sederhana bersikap, berbuat dan gaya hidup), memberikan perlindungan kepada mustad’afin, menjaga lingkungan hidup (anti terhadap praktik illegal logging), menjaga ketercukupan pangan, sandang dan papan, serta memelihara prinsip pluralitas bangsa. Menghadapai lawan politik dengan pedang menurut penulis, yaitu dengan argumentasi yang tajam seperti pedang dan dalil-dalil yang mematikan, yaitu rasional, runtut dan

---

harus dipatuhi selama ia patuh kepada Allah dan Rasul-Nya, jika ia tidak mengikuti Allah dan Rasul-Nya dalam menjalankan pemerintahan, maka ia harus dimakzulkan. Akuntabilitas politik adalah keharusan, oleh karena itu bagi Islam, kebohongan politik adalah pengkhianatan terhadap rakyat dan negara. (sudah dimodifikasi) Lihat pidato politik Abu Bakar ini selengkapnya pada Abi Al-Wahid An-Najjar, *Al-Khulafâ Al-Rasyîdah*, (Baeirut : Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1990), h. 35. Konfirmasi lebih jauh dengan Imam As-Suyuthi, *Tarikh Khulafa’ Sejarah Para Penguasa Islam*, terj. Samson rahman, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2003).

<sup>31</sup>Muhammad Al-KhHudhari Bek, *Imâm Al-Wafâ fî Sirâth Al-Khulafâ*, (Kairo : Dâr Al-Fikr, t.th), h. 23. Baca juga, Abi Al-Wahid An-Najjar, *Al-Khulafâ Al-Rasyîdah*, (Baeirut : Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1990), h. 40.

diberi bukti yang kuat. Agaknya Yusril (petinggi PBB) selalu bersikap demikian.

## D. PARTISIPASI POLITIK

### 1. Partisipasi

Kata partisipasi terambil dari bahasa Inggris *participation* terjemah dari Yunani *methexis*; dari Latin *participio*, *participatum* (ambil bagian) dari *pars* (bagian) *capio* (saya mengambil). Partisipasi adalah konsep kunci dalam teori Plato tentang ide-ide, sedangkan doktrin Platonis tentang partisipasi mempunyai sisi dinamisnya, sebagai jembatan yang menghubungkan ide supraduniawi dengan hal-hal duniawi.<sup>32</sup> Berikut pandangan beberapa filsuf tentang partisipasi :

- (1). Kaum Pythagorean menggunakan istilah partisipasi untuk mendeskripsikan cara bilangan memainkan peran dalam pembentukan dunia.
- (2). Plato membentangkan ajaran partisipasi Ide-Ide sebagai unsure-unsur pembentuk dunia material. Dunia inteligibel berpartisipasi dalam dunia sensible (yang kelihatan) melalui Ide-Ide.
- (3). Pandangan Arsitoteles berbeda dengan pandangan Pythagoras dan Plato dalam hal ini; dan menegaskan bahwa keduanya menganut ajaran yang sama dengan yang berlainan.
- (4). Levi-Bruhl menemukan prinsip partisipasi di kalangan suku bangsa primitive yang berfungsi sebagai variasi prinsip kontradiksi yang diterima oleh kaum yang beradab. Sebagai ganti identitas diri dari konsistensi; bangsa primitive percaya akan aneka identitas, aneka lokasi, pengiriman, dan penerimaan kekuatan-kekuatan mistik.
- (5). Lavelle menafsirkan kegiatan manusia sebagai partisipasi dalam Aktus Yang-Ada, dan dengan begitu berhubungan dengan Sang Ilahi.<sup>33</sup>

Partisipasi politik dalam konteks Pemilu, agaknya tidak melihat pada starta pendidikan atau kedudukan sosial. Sebab dalam pemilu semua golongan masyarakat memiliki bobot nilai yang

---

<sup>32</sup> Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 789.

<sup>33</sup> Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 790-791.

sama, yaitu *one man one vote*. Oleh sebab itu, perbedaan ilmu pengetahuan dan politik merupakan perbedaan antara dua suasana nilai yang berbeda; ilmu pengetahuan sebagai suasana nilai-nilai kognitif (atau apa yang disebut oleh Weber sebagai rasionalisasi dan intelektualisasi), sementara politik sebagai suasana nilai-nilai tersebut yang dihubungkan dengan perjuangan-perjuangan untuk memperoleh kekuasaan dan pelaksanaan kekuasaan (oleh karena itu juga penggunaan kekerasan).<sup>34</sup> Kekerasan politik di sini, tidak selalu berbentuk anarki, tetapi termasuk kecurangan-kecurangan dan manipulasi penghitungan suara.

Partisipasi politik memiliki urgensi yang sangat kuat dalam pertumbuhan demokrasi, karena partisipasi politik dapat mengukur tingkat legitimasi kekuasaan yang diperoleh melalui sejauh mana partisipasi seluruh lapisan masyarakat dalam Pemilu. Dengan kata lain dapat ditegaskan bahwa pertumbuhan demokrasi dinilai berjalan dengan baik sangat tergantung kepada sejauh mana keikutsertaan anggota masyarakat secara aktif dalam menentukan dan merealisasikan tujuan-tujuan politik, yakni tergantung kepada kesempatan berpartisipasi yang diberikan kepada mereka, dan bahkan dijadikan sebagai hak yang dapat dinikmati oleh setiap warga, tanpa kecuali.<sup>35</sup>

Tingkat partisipasi warga dalam pemilu dikatakan sebagai tolok ukur keberhasilan demokrasi karena ia sekaligus menjadi media yang efektif agar para partisipan merasa dihormati dan dihargai. Ia menyadarkan para partisipan akan hak dan kewajiban mereka, dapat menumbuhkan rasa tanggung jawab pada diri penguasa maupun rakyat, dan menjadi sarana untuk memperkokoh pemerintahan demokratis, serta memperluas koridor kesadaran politik melalui berbagai pengalaman dan wawasan politik. Dengan kata lain, dapat ditegaskan, bahwa partisipasi politik itu sendiri merupakan salah satu sarana pendidikan politik.<sup>36</sup>

Ilmu-ilmu politik memberi batasan tentang pengertian partisipasi politik sebagai keikutsertaan warga negara dengan

---

<sup>34</sup> Christopher Lloyd, *Teori Sosial & Praktek Politik*, (Jakarta : Aksara Persada Indonesia, 1987), h. 80.

<sup>35</sup> Lihat Utsman Abdul Mu'iz Ruslan, *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin Studi Analisis Evaluatif terhadap Proses Pendidikan Politik Ikhwan untuk Para Anggota Khususnya, dan Seluruh Masyarakat Mesir Umumnya, dari Tahun 1928 hingga 1954*, terj. Salafuddin Abu Sayyid, dkk, (Solo : Era Intermedia, 2000), h. 100.

<sup>36</sup> Sa'd Ibrahim Jum'ah, *Asy-Syabâb wa Al-Musyâarakah As-Siyâsiyah*, (Kairo : Dâr Ats-Tsaqâfah li An-Nasyr wa At-Tauzî', 1984), h. 33-34.

bentuk yang terorganisir dalam membuat keputusan politik, dengan keikutsertaan yang bersifat sukarela dan atas kemauannya sendiri didasari oleh rasa tanggung jawab terhadap tujuan-tujuan sosial secara umum, dan dalam koridor kebebasan berpikir, bertindak, dan kebebasan mengemukakan pendapat.<sup>37</sup> Pendapat ini dikuatkan oleh Kamal Al-Manufi yang mengatakan bahwa partisipasi politik itu adalah hasrat individu untuk berperan aktif dalam kehidupan politik melalui pengelolaan hak bersuara atau pencalonan untuk lembaga-lembaga yang dipilih, mendiskusikan persoalan-persoalan politik dengan orang lain atau bergabung dengan organisasi-oragnisasi mediator.<sup>38</sup> Namun demikian, menarik dikemukakan di sini pandangan Ismail Ali Sa'd, bahwa berpartisipasi dalam politik itu tidak selamanya dalam konotasi berkontribusi dalam pengertian mendukung dan membantu dalam masalah-masalah politik di lingkup masyarakat, sebab menurut dia, bisa juga menolak dan melawan sebagai bentuk partisipasi politik.<sup>39</sup>

Pendapat Ali Sa'd tersebut dikatakan menarik karena di alam pertumbuhan demokrasi, wawasan masyarakat egaliter harus ditumbuhkembangkan, dan golput sebagai pilihan dari partisipasi politik tidak boleh diabaikan begitu saja, apa lagi jika dicap sebagai "pembangkangan" terhadap rezim berkuasa. Masyarakat egalitarian (masyarakat yang percaya bahwa semua orang itu sederajat), orang berpartisipasi dengan cara memberikan suara atau menolak dalam Pemilu, nilainya sama-sama (*equally*) berpartisipasi politik dalam Pemilu.

## 2. Golongan Putih (Golput)

Golput singkatan dari Golongan Putih adalah istilah yang ditujukan kepada orang atau sejumlah orang yang tidak menggunakan hak pilihnya dalam Pemilu.<sup>40</sup> Kalau di desa-desa, pada saat pemilu kades, adakalanya beberapa kontestan yang satu

---

<sup>37</sup>Sa'd Ibrahim Jum'ah, *Asy-Syabâb wa Al-Musyâraḥah As-Siyâsiyah*, (Kairo : Dâr Ats-Tsaqâfah li An-Nasyr wa At-Tauzî', 1984), h. 32.

<sup>38</sup>Kamal Al-Manufi, *Ats-Tsaqafah As-Siyâsiyah Al-Mutaghayyirah fî Al-Qaryati al-Mishriyah*, (Kairo : Markaz A-Dirasat As-Siyâsiyah wa Al-Istiratijiyyah bi Al-Ahram, 1979), h. 78.

<sup>39</sup>Ismail Ali Sa'd, *Qadlâya 'Ilmi Al-Ijtima' As-Siyâsi*, (Iskandariah : Dar Al-Ma'rîfah Al-Jami'iyah, 1981), h. 36.

<sup>40</sup>Lihat, Badri Kaeruman, dkk, *Islam dan Demokrasi : Mengungkap Fenomena Golput Sebagai Alternatif Partisipasi Politik Umat*, (Jakarta : PT Nimas Multima, 2004), h. 96. Bandingkan dengan B.M. Wibowo, "Golput dan Politik Sakit" dalam *Republika*, (6 Februari 2003), h. 5.

di antaranya adalah “tabung kosong”, alias kotak suara tanpa pemilik, yang sengaja disandingkan dengan kotak suara untuk calon-calon kades yang berkompetisi. Acap kali tabung kosong tersebut memenangkan suara pemilu kades. Hal ini terjadi karena calon-calon yang bersaing tidak ada yang dapat merebut hati rakyat. Atau bias juga sebagai bukti bahwa rakyat sudah apatis terhadap para kontestan peserta pemilu.

Ali Said Damanik mensinyalir bahwa sikap apatis rakyat saat ini sudah sangat kuat dan meluas, sebabnya tidak lain karena parpol-parpol peserta Pemilu belum mampu membuktikan kepada rakyat Indonesia yang mampu membawa bangsa ini keluar dari krisis multidimensi, seperti penuntasan kasus-kasus korupsi, mafia pajak, kasus bank century, kasus BLBI, Kasus hambalang, sengketa Pemilu dan lain sebagainya. Semua parpol yang ada, kata Ali Said lebih lanjut, hingga saat ini, hanya berjuang untuk kepentingan elit politik dan kelompoknya saja, tidak pernah memperjuangkan nasib rakyat. Pemilu dan kampanye hanya memproduksi kebohongan demi kebohongan, obral janji palsu dan penipuan. Atas dasar apatisme ini, maka dari Pemilu ke Pemilu gelombang Golput semakin membengkak bak bola salju, simpatisannya semakin banyak dan meluas ke semua lapisan masyarakat.<sup>41</sup>

### 3. Paradigma Politik

Terminologi politik sebenarnya tidak asing lagi bagi telinga setiap orang, karena politik merupakan bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia, oleh sebab itu ada ahli pikir yang mengatakan bahwa manusia itu adalah *zone politicon*, atau apa yang disebut oleh Aristoteles manusia sebagai hewan politis.<sup>42</sup> Pengertian politik di sini dimaknai sebagai berpikir. Jadi manusia itu adalah makhluk berpikir, maka secara simplistik berpikir berarti berpolitik. Sebagaimana diargumentasikan oleh Rene Descartes, *I think, therefor I am; cogito ergo sum*; saya berpikir maka saya ada.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan (Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia)*, (Jakarta : Penerbit Traju, 2002).

<sup>42</sup> Lihat uraian Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 337.

<sup>43</sup> Rene Descartes, “Res Cogitans Versus Res Extensa” dalam, Alburey Castell, *An Introduction to Modern Philosophy*, (New York, London : Macmillan Publishing co., Inc, 1976), h. 96.

Kata politik terambil dari bahasa Inggris *politics*, dari Yunani *politicos* (menyangkut warganegara) *polites* (seorang warganegara) *polis* (kota, Negara) *politeia* (kewargaan). Ada juga yang mendefinisikan politik sebagai apa yang berhubungan dengan pemerintahan, atau perkara mengelola, mengarahkan, dan menyelenggarakan kebijaksanaan umum dan keputusan-keputusan atau kebijaksanaan yang menyangkut partai-partai yang berperan dalam kehidupan bernegara.

Jujun S. Suriasumantri mengatakan bahwa politik merupakan kajian mengenai organisasi social/pemerintahan yang ideal,<sup>44</sup> Tujuan politik, kata Aristoteles adalah untuk mencapai kesejahteraan yang sangat penting bagi setiap orang.<sup>45</sup> Politik itu sendiri jika dikaitkan dengan nilai, maka ia berpusat kepada kekuasaan dan pengaruh baik dalam kehidupan masyarakat maupun dunia politik.<sup>46</sup>

Aristoteles memberikan penjelasan tentang penyimpangan dari tiga bentuk system politik; tirani dari kerajaan, oligarki dari aristokrasi dan demokrasi dari politik. Tirani adalah monarki dengan pandangan untuk kepentingan kepala negara, oligarki dengan pandangan untuk kepentingan orang-orang kaya, dan demokrtasi dengan pandangan untuk kepentingan mereka yang miskin; tak satupun dari ketiganya yang berpandangan untuk perolehan umum.<sup>47</sup> Teori ini nampaknya untuk konteks Indonesia tidak tepat, oleh karena itu, partai-partai Islam harus berani menawarkan konsep politik yang dapat menyejukkan dan sesuai dengan cita-cita politik, yaitu kesejahteraan bagi seluruh bangsa Indonesia, maka pilihan dengan bentuk demokrasi mendekati kesesuaian, akan tetapi perlu pembatasan yang jelas, bahwa kepala negara harus tetap dalam koredor kepatuhan kepada Allah SWT dan Sunnah rasul-Nya.

Menarik dikemukakan di sini apa yang disinyalir oleh Kuntowijoto, bahwa ketika partai-partai Islam berkompetisi

---

<sup>44</sup>Politik sebagai cabang filsafat, kemudian berkembang dalam filsafat ilmu menjadi Filsafat Pemerintahan, lihat, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta : Pustakla Sinar harapan, 2003), h. 12.

<sup>45</sup>Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 857.

<sup>46</sup>Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta : Pustakla Sinar harapan, 2003), h. 263.

<sup>47</sup>Pandangan Aristoteles ini dikutip oleh Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 341.

memenangkan pemilu, agama dilihatnya sebagai hal yang berdimensi banyak, sedangkan politik berdimensi tunggal, yaitu dimensi rasional. Agama terdiri dari dimensi akidah, akhlak, syari'ah dan mu'amalah. Dalam mu'amalah terletak politik yang secara horizontal berjejeran dengan ekonomi, sosial, kesenian, pendidikan, perkumpulan dan lain sebagainya. Politik, menurut Kunto, didefinisikan sebagai *the art of the possible*, artinya seni menatap kemungkinan, secara teknis artinya tidak ada kawan abadi, yang ada adalah kepentingan abadi. Oleh karena itu harus berhati-hati kalau terjerumus ke lembah pragmatisme politik, karena reduksionisme agama yang berdimensi banyak menjadi politik yang berdimensi tunggal dengan meninggalkan akidah, akhlak, ibadah dan syari'ah, akan menjebak umat dalam petualangan politik yang berbahaya bagi *ukhuwwah Islâmiyah*.<sup>48</sup>

Definisi politik seperti itulah agaknya yang ditertawakan oleh Max Weber, karena politisi melihat politik sebagai profesi atau pekerjaan dan cenderung sekuler serta menghalalkan segala cara untuk memperolehnya (*Machiavellianisme*). Politik hanya dijadikan sarana mencari hidup. Menurut Firman Subagyo, politik adalah satu proses kepemimpinan suatu asosiasi politik yang disebut sebagai negara. Politik representasi melahirkan para politisi yang akan mewakili masyarakat umum di tingkat pengambilan kebijakan publik. Mereka tangan-tangan rakyat yang diharapkan mewakili kepentingan mereka, dan sekaligus menjadi (meminjam istilah Bung Karno) penyambung lidah rakyat.<sup>49</sup>

#### 4. Perempuan Politik

Secara teoritis, pengkajian tentang perempuan politik, perlu diberi perhatian yang serius, karena menyangkut kebijakan politik Indonesia yang mengharuskan quota 30 % keterwakilan perempuan di Parlemen yang harus terpenuhi oleh partai politik peserta pemilu, tidak terkecuali partai-partai Islam. Selanjutnya krusial diperbincangkan karena masih adanya kontroversi publik tentang boleh tidaknya perempuan memegang jabatan politik, khususnya jika ditinjau dari perspektif Islam. Peliknya lagi, manakala

---

<sup>48</sup> Kuntowijoyo, "Agama Berdimensi banyak Politik Berdimensi Tunggal", dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu 1999 sampai Pemilihan Presiden*, (Jakarta : AlvaBet, 1999), h. 4-5.

<sup>49</sup> Firman Subagyo, *Menata Partai Politik dalam Arus Demokratisasi Indonesia*, (Jakarta : RMBOOKS, 2009), h. 97.



persoalan kedudukan perempuan dalam jabatan politik perspektif Islam ini dikaitkan dengan politik kepentingan. Sebut saja misalnya, ulasan Azyumardi Azra, ia mengatakan bahwa pasca runtuhnya kekuasaan Soeharto, Gus Dur pernah berjanji bahwa ia akan memberikan dukungannya kepada Megawati, tetapi secara politis berbalut agama, ia berucap bahwa banyak ulama NU tidak mendukung Megawati, dan Gus Dur setuju bahwa hukum Islam melarang perempuan menjadi pemimpin politik.<sup>50</sup> Kebingungan masyarakat ketika, Megawati digandeng oleh Gus Dur sebagai Waprtesnya, dan setelah itu, megawati menduduki jabatan Presiden, sebagai puncak jabatan politik yang pernah direbut oleh perempuan di Indonesia, ternyata ulama NU tidak ada yang menentang.

Pandangan tradisional tekstual tidak membolehkan perempuan berada di ruang publik, apa lagi menjadi pemimpin politik seperti kepala negara, sebagaimana dikemukakan oleh Abul A'la Al-Maududi berikut ini : *The women has not been allowed to go on a journey exept in company with a mahram, in short, Islam has not approved that a women should move out of the house without a genuine need. The most appropriate place for her according to the Islamic law, is her home.* Artinya : perempuan tidak diperkenankan melakukan perjalanan kecuali jika ditemani oleh muhrimnya. Pendeknya, Islam tidak memperbolehkan perempuan keluar rumah tanpa keperluan mendesak atau dengan seizin suaminya. Tempat yang paling layak bagi kaum perempuan berdasarkan hukum Islam, adalah rumah tempat tinggalnya.<sup>51</sup>

Fakta politik memperlihatkan bahwa keterwakilan perempuan di DPR masih jauh dari pencapaian proporsional, padahal, pada Pemilu 1992 misalnya, pemilih perempuan mencapai 55 juta, lebih banyak dari pemilih kaum pria yang hanya 52 juta. Akan tetapi yang diserap di parlemen hanya 62 orang perempuan, berarti kurang dari 13 %, sungguh tidak berimbang jika dibanding

---

<sup>50</sup> Lihat Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak jadi Buih*, (Bandung : Mizan, 2000), h. 399.

<sup>51</sup> Abul A'la Al-Maududi, *Purdah and the Status of Women in Islam*, (Delhi : Markazi Maktaba Islami, 1981), h. 150. Lebih lanjut pemaparan tentang emansipasi perempuan ini. Lihat M. Sidi Ritaudin, *Konsep Hijab Menurut Qasim Amin dan Abul A'la Al-Maududi : Suatu Kajian Perbandingan*, (Tesis : Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1996).

dengan kaum pria yang berjumlah 438 orang.<sup>52</sup> Maka tidak keliru jika diasumsikan bahwa masih berkembang pandangan misoginis terhadap kaum perempuan, baik oleh kaum perempuan itu sendiri maupun oleh kaum pria. Seandainya konstituen perempuan yang mencapai 50% lebih itu memilih para calon dari kalangan perempuan maka niscaya keterwakilan perempuan di parlemen akan di dominasi oleh perempuan. Persoalannya juga adalah calon-calon yang diajukan oleh partai-partai politik pun sangat sedikit, terlepas dari apakah kaum perempuan kurang berminat untuk duduk di DPR ataukah memang partai-partai yang masih cenderung bias gender dan menganggap bahwa perempuan tidak layak untuk bergerak di ruang publik, yang jelas data keterwakilan perempuan di parlemen menunjukkan prosentase dengan angka kecil.

Pandangan misoginis terhadap perempuan politik bermula dari sebuah hadis yang sangat populer di kalangan fuqaha' yang berbunyi : "*Lan yufliha qaumun walau amarahum imratan*"(H.R. Abu Bakrah) Artinya : Tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan.<sup>53</sup> Hadis ini telah menjadi kontroversi kaitannya boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin, oleh karena itu terdapat banyak penafsiran. Terlepas dari pro-kontra, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki.<sup>54</sup> Pendapat ini diamini

---

<sup>52</sup>Setelah membaca profil wakil-wakil rakyat dan visi mereka, ternyata kaum perempuan tidak kalah mumpuni dari kaum pria, mereka memiliki latar belakang pendidikan yang tinggi, minimal sarjana S1, bahkan banyak yang S3, serta sarat dengan pengalaman organisasi dan pengalaman interaksi sosial, sehingga betul-betul kapable dan layak menjadi anggota DPR, untuk lebih jelas lagi baca : Ibrahim Taju dan Nugroho Dewanto, *Profil dan Visi Perempuan Anggota DPR RI 1992-1997*, (Jakarta : PT Pustaka Cidesindo, 1997), h. vii.

<sup>53</sup>Setelah dilakukan pelacakan di sebuah kitab, AJ. Wensick, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Lil Al-Fâdz Al-Hadîts An-Nabawi*, Jilid 5 (Leiden : Brill, 1965), h. 196. Hadis tersebut terdapat dalam *Musnad Ahmad*, *Sunan An-Nasa'i*, dan *Shoheh Al-Bukhari*. Untuk mengetahui rangkaian sanad dan matan selengkapnya dapat dilihat : Abu Bakar Al-Qatha'i, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Juz V, (Beirut : Al-Maktabah Al-Islami Li At-Thiba wa An-Nasyr, h. 38, 43, 47 dan 51. Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz IV (Indonesia : Maktabah Dahlan, t.th), h. 2843. Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Shahih Sunan Nasa'i*, Jilid 3, (Jakarta : Pustaka Azzam, 2007), h. 707-708.

<sup>54</sup>M. Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis dan Sumber-Sumber Ajaran Islam", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman

oleh Sachiko Murata dengan mengutip ayat : “...walirrijâl ‘alaihinna darajatun..”(Q.S, al-Baqarah : 228), *Kaum pria satu derajat lebih tinggi daripada mereka (kaum perempuan)*. Meskipun terjemahnya ada perbedaan, namun Sachiko setuju dengan tafsiran Maybudi, bahwa hak kaum perempuan atas kaum pria persis sama dengan hak kaum pria atas kaum perempuan.<sup>55</sup> Kendati demikian, M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa pembatasan tentang hak-hak perempuan dalam bidang politik hanya pada kaum laki-laki, dan menegaskan bahwa perempuan harus mengakui kepemimpinan laki-laki, *pertama*, adanya ayat : *Ar-Rijâl qawwâmûn ‘ala An-nisâ*, (QS : An-Nisâ’, 34). *Kedua*, hadis yang menyatakan bahwa akal perempuan kurang dibandingkan dengan lelaki, keberagamaannya pun demikian. *Ketiga*, hadis Abu Bakrah di atas, “*Lan yufliha qaumun walau amarahum imratan*”.<sup>56</sup> Atas dasar argumentasi inilah di antara para ulama terjadi kontroversi atas interpretasi terhadap dalil-dalil *naqliyah* tersebut.

Kontroversi terhadap kebolehan perempuan menjadi pemimpin di bidang politik muncul dari perbedaan kondisi sosial dan politik, adat istiadat serta kecenderungan masing-masing yang kemudian mempengaruhi cara pandang mereka.<sup>57</sup> Namun demikian, menarik dikemukakan di sini, kutipan Quraish tentang pendapat Al-Ghazali dari kitab *Al-Islâm wa Tâqât Al-Mu’attalah* dan pendapat Ibn Hazm dalam kitab *Al-Muhallâ*, yang juga dikutip oleh Al-Ghazali: “...Islam mempersamakan antara kedua jenis (lelaki dan perempuan) dalam segala macam pekerjaan yang baik,

---

(Red.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Seri INIS XVIII, (Jakarta : INIS, 1993), h. 13-16.

<sup>55</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, (Bandung : Penerbit Mizan, 1999), h. 234.

<sup>56</sup>M. Quraish Shihab, “Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis dan Sumber-Sumber Ajaran Islam”, dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Red.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Seri INIS XVIII, (Jakarta : INIS, 1993), h. 13-16.

<sup>57</sup>Hasil penelitian M. Sidi Ritaudin tentang Hijab antara pemikiran Qasim Amin dan Al-Maududi juga menunjukkan perbedaan karena berbeda cara pandang yang disebabkan latar belakang sosial dan adat istiadat mereka. Lihat Tesis M. Sidi Ritaudin, *Konsep Hijab Menurut Qasim Amin dan Abul A’la Maududi Suatu Kajian Perbandingan*, (Banda Aceh, PPs IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1996).

yang paling baik di antara mereka di sisi Allah adalah yang paling suci niatnya dan paling banyak usahanya”, kemudian, Ibnu Hazm mengatakan : “Pada dasarnya bukanlah menjadi kewajiban perempuan untuk melayani suaminya baik dalam memasak, mengatur kamar, menyapu, menjahit dan apa pun lainnya, walaupun kalau dia melakukan hal-hal tersebut adalah sesuatu yang baik”.<sup>58</sup>

Kalau persoalan lelaki satu derajat lebih tinggi dari perempuan, penulis sepakat dengan pandangan Sacicho Murata, bahwa konteksnya berbeda, sedang An-Nisa : 34 berbicara dalam konteks kehidupan rumah tangga, dan tidak serta merta dalam kehidupan social politik. Sedangkan hadis tentang kurang akal dan agama kum perempuan, dinilai saebagai suatu hal yang tidak logis, karena bertentangan dengan prinsi-prinsip ajaran Islam. Adapun tentang hadis yang berisi tentang tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan, dipahami sebagai kasus khusus, sebagaimana yang digambarkan oleh *asbâb al-wurûd* hadis tersebut, di samping juga bertentangan dengan isi al-Qur’ân, karena tidak ditemukan satupun ketentuan yang dapat dipahami sebagai larangan keterlibatan perempuan dalam bidang politik, atau ketentuan agama yang membatasi bidang tersebut hanya pada kaum laki-laki.<sup>59</sup>

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat ditegaskan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan dan hak-hak yang sama di ruang publik. Islam, secara historis, menunjukkan keterlibatan perempuan dalam politik praktis, sebut saja misalnya Ummu Hani’ yang memberi jaminan keamanan kepada sebagian orang musyrik yang dibenarkan Oleh Nabi SAW, sebagai salah satu aspek politik. Siti Aisyah ra menjadi panglima perang Jamal. Hindun ikut ke medan perang pada akhirnya masuk Islam dan

---

<sup>58</sup> M. Quraish Shihab, “Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis dan Sumber-Sumber Ajaran Islam”, dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Red.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Seri INIS XVIII, (Jakarta : INIS, 1993), h. 17.

<sup>59</sup> Jamaluddin Muhammad Mahmud, *Huqûq Al-Mar’ah fî Al-Mujtama’ Al-Islâmi*, (Mesir : Al-Hai’ah Al-Mishriyyah Al-‘Ammah, 1986), h. 62.

melahirkan pemuka-pemuka Islam seperti Mu'awiah Bin Abi Sufyan.

Perempuan menduduki jabatan khusus, seperti menteri, anggota parlemen atau presiden, tentu berdasarkan keahlian khusus dan di atasnya ada lembaga kontrol, masih diperselisihkan. Hal lain yang perlu dipertimbangkan, kaum perempuan sebenarnya sudah biasa keluar dari rumahnya. Mereka pergi ke sekolah/kampus, bekerja di berbagai sektor kehidupan, menjadi dokter, guru, dosen, tenaga administrasi di kantor, menjadi konsultan dan sebagainya tanpa ada seorangpun yang mengingkarinya. Maka seolah-olah menjadi ijma' kebolehan perempuan keluar rumah.



## **MENIMBANG NAFAS ISLAM POLITIK PERSPEKTIF IKHWANUL MUSLIMIN**

Stigmatisasi Islam politik semakin meluas dan mengglobal, terutama pasca peristiwa 11 September 200, yaitu dibomnya menara kembar World Trade Center (WTC) pusat perdagangan dunia di New York Amerika. Konspirasi global yang disponsori Amerika, Israel dan sekutu-sekutunya semakin mempolarisasikan umat Islam. Al-Qaeda, Ikhwanul Muslimin dan terorisme, radikalisme hingga fundamentalisme senantiasa dicapnegatifkan pada Islam.

Perang AS dan sekutu-sekutunya melawan Taliban, kehancuran Palestina dan Pembumihangusan Iraq seolah-olah menjadi fakta tunggal umat Islam. Hal ini diperparah oleh kampanye Barat yang sangat intens bahwa Islam identik dengan kekerasan –*apa yang disebut mereka sebagai*—terorisme sebagaimana tercermin melalui jaringan Al-Qaeda, Otsama bin Laden, Rezim Taliban, Saddam Husein atau Imam Khumeini. Barat memang tidak pernah mau serius berdialog secara sejajar dengan umat Islam secara keseluruhan.

Ikhwanul Muslimin sangat lantang menentang Barat, bukan saja karena Barat berwatak imperialis, tetapi juga karena mereka beragama Kristen. Benih-benih pertentangan dan konflik ini bergelora dan membara bak api dalam sekam, tidak pernah padam. Yahudi dan Nashrani menjadi “musuh” Islam karena dalam kitab suci al-Qur’ân sangat jelas disebutkan bahwa Kaum Yahudi dan Nashrani itu tidak akan pernah rela dengan Kaum Muslimin, kecuali mengikuti agama mereka, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’ân berikut ini :

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ  
 اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ  
 مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

Artinya : Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah petunjuk (yang benar)". dan Sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu. (Q.S. al-Baqarah : 120).

Pada sisi lain, Karen Amstrong menambahkan bahwa Perang Salib yang diserukan oleh Paus Urban II pada tahun 1095 telah menorehkan luka yang begitu perih dan pengaruh yang sangat luas. Masing-masing pihak—Islam, Kristen dan juga Yahudi yang kemudian ikut terlibat dalam konflik—mengembangkan perasaan benci dan anggapan bahwa kelompok lain adalah sosok jahat, iblis, dan musuh Tuhan yang patut dilaknat dan dimusnahkan. Menurut keterangan Amstrong, pada 2 Oktober 1187, Sultan Saladin dan tentaranya memasuki Yerussalim, sebagai penakluk dan selama 800 tahun kemudian Yerussaleim yang telah menjadi kota Muslim, dan tidak pernah terjadi pemabalasan dendam atas pembantaian kaum Muslim di tahun 1099.<sup>1</sup>

Tampilnya gerakan Ikhwanul Muslimin di pentas politik Mesir, didasari oleh dua faktor penting; *pertama*, peralihan dari alam pemikiran ke dalam gerakan yang terorganisir, artinya ke dalam bentuk tindakan yang kongkrit secara nyata; *kedua*, penolakan terhadap pemikiran reformis yang berkembang sebelumnya, yang dinilai banyak pengaruh Barat Hasan Al-Banna menyatakan bahwa al-Afghani, Abduh dan Rasyid Ridha adalah produk zaman liberal dan tindakan politik mereka adalah tindakan politik perorangan, tidak dalam kerangka organisasi. Pada waktu yang sama, Hasan Al-Banna memperkenalkan organisasinya sebagai pewaris unsur-unsur konstruktif dalam pemikiran Sunni

<sup>1</sup> Lihat lebih jauh pada Karen Amstrong, *Perang Suci dari Perang Salib hingga Perang Teluk*, (Jakarta : Penerbit Seramkbi, 2007).

dan melukiskannya sebagai “*risalah salafīyyah*”, jalan taswuf sunni, sistem politik, tim olah raga, masyarakat ilmiah dan budaya, aktivitas ekonomi dan pemikiran masyarakat.<sup>2</sup>

Gerakan Islam baru, seperti gerakan Ikhwanul Muslin, yang dimaksudkan di sini adalah kelompok pembaharu yang dalam kategori Fazlur Rahman adalah kelompok neorevivalisme, memiliki karakter yang lebih militan, radikal, skripturalis, konservatif, dan eksklusif yang memiliki visi pembentukan “negara Islam” (*dawlah Islāmīyah*) dan mewujudkan penerapan syari’ah Islam, baik dalam wilayah masyarakat, maupun negara. Mereka menganut faham “salafisme radikal”, yakni berorientasi pada penciptaan kembali masyarakat salaf (generasi Nabi Muhammad dan para sahabatnya) dengan cara-cara keras dan radikal. Ideologi gerakan yang demikian radikal tersebut muncul di Timur Tengah, terutama Mesir dan lebih spesifik dari Gerakan Ikhwân al-Muslimîn, yang salah seorang ideolognya adalah Sayyid Quthb. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih murni dan bersih dari berbagai tambahan (*bid’ah*) yang dipandang “mengotori Islam”.<sup>3</sup>

Gerakan kebangkitan kembali Islam versi mereka lebih bercorak konfrontatif terhadap sistem sosial dan politik yang ada. Gerakan ini menghendaki adanya perubahan mendasar terhadap sistem yang ada saat ini (yang mereka sebut sistem sekuler atau “jahiliyah modern”) dan kemudian berupaya menggantinya dengan sistem baru yang mereka anggap sebagai sistem Islam (*nizhâm Islâmî*).<sup>4</sup> Corak konfrontatif tersebut sebagai bentuk perlawanan terhadap Barat yang hegemonik, dan terlalu dalam ikut campur di

---

<sup>2</sup>Lihat, Johannes dan Heijir (*red.*), *Islam Negara dan Hukum*, (Jakarta : Seri INIS XIV, 1993), h. 53.

<sup>3</sup>Sayyid Quthb, *Dirâsât Islâmīyah*, Cet, ke-5 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1982), h. 24, 28-29, 152, 245-246. *Ma’âlim fî al-Tharîq*, Cet, ke-11 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1987), h. 87, 119, 155-156, 166, 168, 180, 182, *al-’Adâlah al-Ijtimâ’īyah fî al-Islâm*, Cet, ke-7 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1981), h. 164, 186-187, 194-195, 247-248, 256. *Ma’rakah al-Islâm wa Ra’smâliyah*, Cet ke-9 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1983), h. 36. *Khashâish al-Tashawwur al-Islâmî wa Muqwwimâtuhu*, Cet. Ke-9 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1987), h. 5. *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Cet. Ke-5 (Beirut : Dâr al-Surûq, 1981), h. 130/2, 63/3, 127/26. (Untuk penulisan catatan kaki selanjutnya, karya-karya Sayyid Quthb ini hanya akan disebutkan judul depannya saja, misalnya *Dirasat*, atau *al-’Adâlah*) begitu seterusnya.

<sup>4</sup>Sistem Islam (*nizhâm Islâmî*) yang dimaksud adalah tata pemerintahan yang menegak-kan syari’ah Islam, sebagaimana telah diterapkan pada zaman Nabi Muhammad Saw dan Khulafâ al-Râsyidîn.



negara-negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia dan Palestina, serta negara-negara yang berpenduduk Muslim mayoritas.

Sayyid Quthb melihat umat Islam sudah lama diperlakukan tidak adil oleh Barat secara politik, ekonomi dan budaya, sehingga ia harus mendeklarasikan perlawanannya terhadap Barat. Dominasi Barat terhadap negara-negara Islam tidak dalam kapasitasnya yang saling bekerjasama, tetapi malah memojokkan dan memusuhi. Dominasi demikian inilah agaknya yang menimbulkan kebencian Sayyid Quthb dan para aktivis pergerakan lainnya.

Ruh gerakan Islam yang menjadi tonggak sejarah baru dalam gerakan Islam adalah ideologi *hakîmyah*, di mana pemilik kedaulatan adalah Tuhan yang diimplementasikan melalui syari'at-Nya. Sehingga pemilik kedaulatan (*sovereignty*) dalam negara menjadi dua hal yang saling bersatu dan saling berhubungan, dan keberadaan negara serta kelangsungannya tidak terbayangkan adanya tanpa perwujudan hubungan antara dua hal itu, yakni umat (rakyat) dan undang-undang atau syari'at Islam. Ideologi *hakîmyah* yang dimaksudkan di sini adalah bahwa fondasi negara (*dawlah*) dan dasar kewenangan terletak dalam pelaksanaan hukum Tuhan, dan dalam teladan yang diberikan untuk mengangkat panji-panji agama serta penegakan kembali tanda-tanda dan praktik syari'ah Islam.<sup>5</sup>

Umat dan syari'atlah secara bersama pemilik kedaulatan dalam negara Islam. Misi Ikhwanul Muslimin adalah pengaktualisasian syari'ah Islam dalam sistem pemerintahan, di antara pendiriannya adalah bahwa "Islam merupakan aqidah hati nurani dan syari'ah, tempat bersumbernya tingkah laku dalam masyarakat, yang menjadi dasar sistem kehidupan yang menentukan hukum-hukum berbagai macam hubungan dalam segala bidang kehidupan dan mengadakan peraturan-peraturan yang mengatur hubungan-hubungan tersebut".<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Lihat misalnya, Antony Black, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), h. 213.

<sup>6</sup>Sayyid Quthb, *Dirâsât*, h. 85. Al-Qur'ân menggunakan kata *al-Iman* untuk aqidah dan kata *'amal ash-Shaleh* untuk syari'ah. Al-Qur'ân telah menyatakan hal ini di banyak tempat, antara lain: Surat *al-Kahfi* (18) ayat 107-108; Surat *al-Nahl* (16) ayat 97; Surat *al-Ashr* (103) ayat 3; dan Surat *al-Ahqâf* (46) ayat 13. Kenyataan ini menunjukkan bahwa Islam merupakan satu kesatuan utuh yang terdiri dari akidah dan

Menurut hemat penulis, pendirian itulah, yang mendasari keinginannya untuk mengaktualisasikan syari'ah Islam dalam negara, Agaknya tepat dan benar asumsi yang mengatakan bahwa, ketika mengimplementasikan misi dan visi al-Qur'ân dan al-Sunnah dalam negara, Sayyid Quthb terlihat tidak saja mengelaborasikannya secara terbatas dalam masalah-masalah dikotomik, antara “agama” dan “dunia”. Dua sumber syari'ah Islam itu secara tegas, kata Sayyid Quthb, memberikan prinsip-prinsip dasar yang mengatur aneka ragam persoalan manusia.

Di antara aneka ragam persoalan manusia dimaksud adalah tata cara berpolitik, masalah kenegaraan dan pemerintahan juga termuat di dalamnya meski tersaji dalam bentuk global dan pesan umum. Asas musyawarah misalnya, belum terelaborasi secara rinci dalam mengatur masalah umat, namun demikian, paling tidak landasan etik atau moral yang digali dari kedua sumber syari'ah tersebut merupakan kerangka dasar dari implementasi syari'ah Islam dalam negara, karena institusi negara mempunyai tanggung jawab kepada rakyatnya. Tanggung jawab sebuah negara haruslah dilandasi oleh etika keagamaan, yakni syari'ah Islam.

Pandangan Sayyid Quthb ini agaknya didukung oleh pendapat Joseph Schacht dengan mengatakan :

*One of the most important bequests which Islam has transmitted to the civilized world is its religious law, the syari'a... Islamic law is the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself...All political theories in Islam start from the assumption that Islamic government existed by virtue of a define contract based on the Shari'a... religion was not sparated from politics, or politics from morales.*

Artinya : Suatu hal yang paling penting dipersoalkan, yang (mana) Islam telah memancarkan kepada peradaban dunia yaitu hukum agamanya, syari'ah... hukum Islam menjadi penjelmaan [yang] paling khas dari Islam jalan hidup, hakekat dan inti Islam itu sendiri...semua teori politis di (dalam) Islam dimulai dari asumsi bahwa pemerintahan Islam yang hidup berdasarkan atas kebaikan atau kebajikan, suatu yang menggambarkan kontrak

---

syari'ah. Lihat, Mahmud Syalthut, *Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah*, (Dâr al-Qalâm, 1966), ed. III, h. 11-12.

berdasar pada syari'ah... agama tidaklah terpisah dari politik, atau politik dari moril.<sup>7</sup>

Dari pernyataan Schacht ini terlihat bahwa dalam Islam tidak mengenal sistem sekularisme, atau pemisahan antara agama dan negara. Pandangan ini nampaknya sejalan dengan pendapat Sayyid Quthb, yang muncul dari kalangan orientalis.

Ada di antara pemikir yang mengatakan bahwa kemunculan organisasi Ikhwanul Muslimin di Mesir yang dipimpin oleh Hasan Al-Banna sebagai reaksi terhadap dihapuskannya khilafah di Turki tahun 1924 (romantisisme kekhilafahan dalam Islam). Meskipun faktor pemicu lahirnya gerakan ini adalah sebagai akibat dari adanya konflik kekuasaan di Mesir antara partai al-Wafd dan partai Liberal Konstitusionalis, perdebatan politik telah membawa percekocokan dalam menghadapi Inggris setelah revolusi 1919, adanya kecenderungan murtad dan nihilisme yang melanda dunia Islam dan serangan terhadap tradisi dan kaum ortodoks yang semakin menguat kala itu.<sup>8</sup>

Idealitas politik Islam yang dipraktikkan dalam Negara Madinah oleh Rasulullah SAW dan para Khulafa'ur rasyidin serta Umar bin 'Abdul 'Aziz, paling tidak dapat diidentifikasi sebagai berikut : *pertama*, kesederhanaan dan kebersahajaan. *Kedua*, kejujuran yang akan membawa Negara kepada kondisi aman dan tentram, *ketiga*, keadilan dan kebenaran yang secara prinsip harus dipegang erat-erat untuk mengendalikan Negara, *keempat*, pembasmian feodalisme, karena hal ini dapat merongrong kedaulatan Negara.<sup>9</sup> Sejalan dengan pemikiran idealisme politik Islam ini, Ikhwanul Muslimin mendasarkan gerakan mereka pada pemikiran sebagai berikut :

1. Islam pada dasarnya adalah suatu system yang komplit dan integral dan merupakan tahap akhir dalam perjalanan kehidupan dalam berbagai seginya.

---

<sup>7</sup> Lihat, Joseph Schacht and C.E. Bosworth (Ed.), *The Legacy of Islam*, (Ely House, London : Oxford University Press, 1974), h. 392 dan 404.

<sup>8</sup> Lihat, Johannes dan Heijir (red.), *Islam Negara dan Hukum*, (Jakarta : Seri INIS XIV, 1993), h. 52. Lihat juga, Harun Nasution (Ketua Tim), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Djambatan, 1992), h. 412.

<sup>9</sup> Lihat pemaparan secara luas pada Rohadi Abdul Fatah, *Meniti Jalan Kearifan Politik Umar bin Abdul Aziz Perjuangan Idealisme Politik Islam dalam Praktik*, (Ciputat : Logos Wacana Ilmu, 2003), h. 7-9.

2. Islam bersumber pada dua pokok ajaran, yaitu al-Qur'an dan Sunnah<sup>10</sup>
3. Islam cocok untuk diterapkan pada setiap tempat dan waktu kapanpun.

Bertitik tolak dari pemikiran tersebut, Al-Banna berpendapat bahwa kaum muslimin seluruhnya telah alpa dan berdosa di hadapan Allah SWT karena mereka tidak menegakkan syari'ah Islam. Kegagalan ini tidak hanya dianggap kegagalan kaum muslimin semata, melainkan kegagalan seluruh umat manusia. Di sini terlihat bahwa Hasan Al-Banna memandang bahwa agama dan Negara bersifat integral yang tidak dapat dipisahkan, *addin huwa addawlah*, yang menjadi semboyan, kemudian diterjemahkan ke dalam program nyata perserikatannya ke dalam pandangan sosial, politik, ekonomi dan kebudayaan yang berkaitan dengan aktivitas dan perserikatan tersebut.

Padasasi lain, informasi secara komprehensif tentang Ikhwanul Muslimin sebagai gerakan formalisasi Islam dalam politik, ternyata belum sebanding dengan nama besarnya. Akibatnya penafsiran yang beragam tentang gerakan ideologisasi politik (Islamisasi politik) sulit untuk dihindari, termasuk berbagai stigma yang muncul, baik di dunia Islam maupun di kancah Internasional. Pengaruh pemikiran ideologisasi politik juga tidak terhindarkan hingga Indonesia, sebut saja misalnya kehadiran HTI, LJ, MMI, FPI bahkan PKS yang sangat kental terlihat dalam sepak terjangnya. Atas dasar inilah penelitian ini menjadi lebih signifikan untuk melihat model kegigihan perjuangan mereka dalam menegakkan syari'ah Islam dalam semua lini kehidupan, terutama dalam kehidupan politik, juga dampak yang ditimbulkan bagi NKRI atas pengaruhnya tersebut.

## A. IDEOLOGI POLITIK

Kata ideologi berasal dari kata ide, yaitu salah satu ajaran terpenting dari Plato (428/427-348 SM), anak pasangan Arsiton dengan Perictione, sejak muda tertarik pada ajaran demokrasi

---

<sup>10</sup> Ikhwanul Muslimin, adalah sebuah gerakan Islam yang aktif mempromosikan dan menerapkan ajaran agama berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah secara ketat dalam kehidupan umat. Lihat, Harun Nasution (Ketua Tim), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Djambatan, 1992), h. 411.

Pericles dan Sokrates.<sup>11</sup> Ide adalah dasar bagi semua yang ada. Ide menguasai kenyataan-kenyataan yang ada, baik di dunia yang lahir maupun yang gaib. Oleh karena itu, mengetahui dunia ide menjadi amat penting dan mendasar. Menurut Plato, ide adalah yang menjadi tujuan bagi pengetahuan yang sebenarnya. Ide tempatnya berada di dunia lain. Semua pengetahuan adalah salinan dari aslinya, yang menampakkan diri melalui ingatan jiwa pada asalnya. Jiwa berperan sebagai mediator antara dunia ide dengan dunia material. Melalui mata, jiwa diingatkan kembali apa yang sudah diketahuinya sebelum turun ke dunia materi. Dengan demikian, penglihatan berfungsi sebagai penghubung, wasilah untuk mengingatkan kembali pengetahuan jiwa. Inilah inti sari dari epistemologi Plato.<sup>12</sup>

Ideologi menjadi istilah yang sangat strategis karena dibangun dan disruangkan dengan politik, yang penting untuk dipahami guna menjelaskan dan meramalkan politik dan problematika kekuasaan. Ideologi itu tidak memiliki makna tunggal, karena ia memiliki multi tafsir pada ranah ilmu sosial. Secara umum dapat dikatakan sebagai doktrin yang membimbing tindakan politik, idealitas-idealitas yang mesti diyakini sebagai “iman” politik, tujuan yang wajib dicapai, alasan yang harus diperjuangkan, dan visi tentang masyarakat terbaik yang niscaya diwujudkan. Oleh karena itulah maka ideologi itu mengajarkan kepada para anggota gerakan politik segala hal yang berkenaan dengan kebijakan yang harus dikejar, menentukan siapa kawan dan siapa lawan. Secara psikologis, selain memberikan keyakinan dan kemantapan, setiap ideologi politik selalu mempropagandakan dan menularkan virus-virus kecemasan kepada para penganutnya yang pada gilirannya akan mempertebal rasa terancam dan permusuhan.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>Plato adalah murid Sokrates sejak usia 20 tahun. Semua ajaran gurunya sangat mempengaruhi pembentukan jati dirinya di kemudian hari. Lihat, Robert Maynard Hutchins (ed.), *Great Books of Western World*, No. 7, *Plato*, (Chicago : University of Chicago Press, 1952), h. v-vi.

<sup>12</sup>Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines : Western Philosophy Volume I 600 B.C to 1600 A.D.*, (USA : Cliff's Notre, 1970), h. 21. Lihat juga, Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta : Tintamas, 1986), Cet. Ke- 3, h. 103.

<sup>13</sup>Lihat, Ian Adams, “Pengantar Penerbit”, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan*, (terj. Ali Noerzaman, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 24), h. viii-ix.

Ian Adams menegaskan bahwa pokok utama ideologi berkenaan dengan nilai, yakni bagaimana harus berbuat dengan orang lain dan hidup bersama dalam suatu masyarakat. Semua ideologi memiliki konsepsi tentang masyarakat ideal yang juga akan menegakkan nilai-nilai yang dianut oleh ideologi masyarakat itu. Kemudian merumuskan program-program mendekatkan kenyataan dengan yang ideal itu, oleh karenanya ideologi memiliki pemahaman tertentu tentang kondisi manusia dan menawarkan teori-teori tabiat manusia yang berjangkauan luas dan ideal masyarakat, menghadirkan visi yang kurang lebih koheren tentang realitas manusia.<sup>14</sup>

## B. PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

Politik, bagi Sayyid Quthb, bagaimanapun ia didefinisikan, merupakan bagian essensial Islam<sup>15</sup>. Pemahaman ini didukung oleh Hamid Enayat yang mengatakan :

Secara tradisional, kaum Muslimin jarang mengkaji politik yang dipisahkan dari disiplin-disiplin terkait. Masalah-masalah semisal hakekat negara, keragaman pemerintahan, kualifikasi-kualifikasi penguasa, batasan kekuasaan mereka dan hak-hak orang-orang yang dipimpin dibahas sebagai bagian risalah yang komprehensif tentang fiqh dan ideologi – semuanya berada dalam koridor syari'ah yang tak terbantah.<sup>16</sup>

Dari pernyataan Enayat tersebut terlihat jelas bahwa integrasi sistem pemerintahan dengan syari'ah Islam merupakan suatu aksioma yang solid, dan tidak terbantah dalam pandangan ulama tradisional, sebagaimana dinyatakan oleh Sayyid Quthb bahwa pemerintahan Islam dapat menganut sistem apapun asalkan tetap melaksanakan syari'ah Islam. Karena itu, semua pemerintahan yang melaksanakan syari'ah Islam dapat disebut sebagai pemerintahan Islam, apapun bentuk dan corak pemerintahannya. Sebaliknya, pemerintahan yang tidak mengakui dan menjalankan syari'ah Islam, meskipun dilaksanakan oleh organisasi yang

---

<sup>14</sup>Lihat, Ian Adams, "Pengantar Penerbit", *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan*, (terj. Ali Noerzaman, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 24), h. 6-8.

<sup>15</sup>Sayyid Quthb, *al-'Adalah*, h. 101-108.

<sup>16</sup>Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London : MacMillan, 1982), h. 3.

menamakan dirinya Islam atau mempergunakan label Islam, tetap tidak dapat dikatakan sebagai pemerintahan Islam.<sup>17</sup> Dengan demikian berarti, Penerapan syari'ah Islam dalam negara, bagi Sayyid Quthb, merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat ditawar-tawar, sebagai asas identitas umat, guna pemecahan berbagai persoalan sosial dan negara.

Wacana penerapan syari'ah Islam dalam negara di sejumlah negara-negara Muslim dilatari oleh berbagai faktor, di antaranya adalah *pertama*, justifikasi keagamaan untuk kewajiban penerapan syari'ah, Sayyid Quthb khususnya, dan kelompok Muslim tertentu (yang bermazhab integrasi agama dan negara, seperti Abu al-A'la Al-Maududi dan lain-lain), penegakan syari'at Islam dipandang mereka sebagai kewajiban yang dibebankan Islam kepada pemeluknya.

Di kalangan kelompok ini, (kelompok Islam yang lebih radikal), sejumlah bagian al-Qur'an telah dijadikan sumber justifikasi untuk penegakan syari'ah Islam dalam negara, sebagaimana telah diungkapkan pada bab-bab terdahulu, Mereka lebih menginginkan aplikasi hukum Islam yang lebih bersifat literal dan dalam kebanyakan kasus, lebih berorientasi kepada warisan fikih klasik. MMI dari Indonesia, Ikhwan al-Muslimin dari Mesir, Jama'at-I-Islami dari Pakistan, dan Taliban dari Afganistan, merupakan sebagian dari yang berpandangan demikian.<sup>18</sup>

*Kedua*, pembaharuan sistem hukum pada era pos-kolonial, Di samping justifikasi keagamaan di atas, Sayyid Quthb (beserta kelompok Islam yang lebih radikal), menganggap bahwa tatanan hukum pasca-kolonial wajib direformasi, karena ketika Barat melakukan kolonialisasi di hampir seluruh dunia Islam, suatu kebijakan dilakukan untuk membatasi penerapan syari'ah Islam yang ketika itu dipraktekkan sebagai hukum yang hidup di koloni-koloninya. Sistem-sistem hukum non-syari'ah atau Barat diundangkan untuk menggantikan aspek-aspek tertentu praktek hukum Islam.

Kebanyakan penguasa Barat tidak langsung mengganti sistem hukum Islam secara menyeluruh, tetapi secara bertahap

---

<sup>17</sup>Sayyid Quthb, *al-'Adâlah*, h. 101-108.

<sup>18</sup>Lihat penjelasan lebih lengkap, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta : Pustaka Alvabet, 2004), h. 169-170.

memperkenalkan hukum-hukum baru, diawali dengan hukum pidana, yang merupakan posisi terlemah dalam fluktuasi penerapan syari'ah, disusul hukum-hukum lainnya, serta membiarkan hukum kekeluargaan dan waris Islam sebagaimana adanya. Selepas dari cengkraman penjajah, di samping faktor-faktor lainnya, muncul tuntutan untuk mereformasi tatanan hukum peninggalan penjajah. Secara radikal, Sayyid Quthb menginginkan semua tatanan hukum dirombak total dengan hukum syari'ah Islam.<sup>19</sup>

*Ketiga*, globalisasi, salah satu aspek globalisasi adalah dampak negatif yang dianggap timbul dari proses tersebut terhadap budaya masyarakat Muslim. Dalam hal ini, nilai-nilai syari'ah Islam, atau ajaran Islam dari berbagai aspeknya, baik aspek tauhid, moral dan hukum, serta lembaga-lembaga, juga praktek masyarakat Muslim telah tercemari bahkan telah tergeser oleh budaya Barat yang diakibatkan oleh proses globalisasi tersebut. Ironisnya, isu-isu global dalam bidang politik; seperti demokrasi liberal, ideologi modern kapitalisme dan sosialisme, bahkan sekularisme telah merasuk ke negeri-negeri Muslim, namun demikian mereka (yang menerapkan ideologi “impor”) ini telah gagal menyelesaikan masalah-masalah mendasar di negeri Muslim.

Eksperimen dengan kapitalisme dan sosialisme, yang pernah dilakukan di beberapa negeri Muslim, telah mempertegas ajakan kembali kepada syari'ah Islam. Perubahan-perubahan sosial yang terjadi, kecenderungan pola hidup yang konsumtif, dan perubahan-perubahan gaya hidup masyarakat, pengangguran, kesenjangan sosial, telah menyebabkan masyarakat beralih kepada Islam sebagai jalan keluar. Pandangan ini menjadi argumentasi Sayyid Quthb dalam mempertegas kebulatan tekadnya untuk kembali kepada penerapan syari'ah Islam sebagai solusi menyeluruh. Dalam konteks inilah, Islam dan syari'ah Islam ditampilkan sebagai alternatif dan jalan keluar, seperti tampak dari slogan gerakan-gerakan Islam serupa “kembali ke Islam”, atau “Islam adalah solusi”.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup>Lihat, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta : Pustaka Alvabet, 2004), h. 169-170.

<sup>20</sup> Lihat, Fauzi M. Najjar, “The Application of Syaria Laws in Egypt”, *Middle East Policy*, vol. 1, no. 3, 1992, h. 63-64.



*Keempat*, krisis ekonomi dan persoalan politik. Di antara *concern* Sayyid Quthb yang menginginkan penerapan syari'ah Islam dalam negara adalah fenomena kemerosotan ekonomi dan melebarnya jurang pemisah antara yang kaya dan yang miskin. Hal ini terlihat jelas ketika ia menulis buku *al-'Adalah al-Ijtimaiyyah fi al-Islam*. Kehidupan yang sulit karena pengangguran, terjadinya inflasi, krisis moneter, dan sukarnya mendapatkan layanan kesehatan, semua menjadi kajian dalam buku tersebut. Dalam konteks Mesir terlihat jelas bahwa pertumbuhan gerakan Islam akan secara langsung berhubungan dengan kemerosotan kondisi ekonomi dan sosial Mesir.<sup>21</sup>

Persoalan politik di Mesir, terlihat begitu kental berbenturan antara pemerintah yang berkuasa yang lebih cenderung pada pemikiran politik Barat dengan kelompok masyarakat agamis yang menginginkan penerapan syariah dalam negara. Presiden Mesir Anwar Sadat merangkul Ikhwân al-Muslimân, dalam rangka memperkuat barisan melawan sisa kaum Nasseris dan kiri di Mesir. Sebagaimana telah dijelaskan terdahulu, bahwa Presiden Nasser *vis a vis* berhadapan dengan kelompok Ikhwân al-Muslimân. Akan tetapi, Anwar Sadat ternyata tidak pernah menginginkan kelompok-kelompok Islam tersebut mempengaruhi keputusannya. Akhirnya Sadat membayar berbagai kebijakannya dengan nyawa. Ia tewas dibunuh anggota kelompok Islam radikal, setelah konflik antara Sadat dan unsur-unsur Islam mencapai titik klimak.

Ideologi Politik Ikhwanul Muslimin berpegang pada prinsip; Islamadalah *al-Dîn wa al-Dawlah* dapat dipahami bahwa fungsionalisasi agama dalam negara merupakan suatu keniscayaan. Penerapan syari'ah Islam merupakan kewajiban dan tanggung jawab masing-masing pemimpin dan rakyat (kaum muslimin). Umat Islam mencakup kaidah kebangsaan dengan segenap keluasanannya, yang meliputi semua umat Islam, kemudian umat menyerahkan kekuasaan kepada pemimpin. Dengan begitu dia menjadi wakil dari umat dalam segala aspek perbuatannya.

Dengan peranan kepemimpinan wakil dari umat tersebut, rakyat menyerahkan pekerjaan dan tugas kepada para menteri,

---

<sup>21</sup>Selain kitab Sayyid Quthb, *al-'Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam*, lihat pula misalnya penjelasan Fauzi M. Najjar, "The Application of Syaria Laws in Egypt", *Middle East Policy*, vol. 1, no. 3, 1992, h. 73.

gubernur, pejabat, hakim dan lain-lainnya, sehingga terbentuk suatu kepemimpinan yang menggambarkan secara riil tentang kehidupan politis dan syari'ah Islam. Abdul Rashid Moten melihat term *Ummat* ini sebagai konsep unik yang tidak mempunyai padanan istilah dalam bahasa Barat, karena pengertian *ummat* itu memiliki ciri komunitas tersendiri dan memiliki zauq makna yang khas dengan pengertian yang khas pula dalam Islam. Term yang mengacu pada *ummat* sebagai tatanan sosial Islam tersebar dalam berbagai ayat, sesuai konteksnya, dalam al-Qur'an, seperti ayat 2 : 143; 40: 5; 49: 13; 7: 159; 28: 23; 10:19; 10: 47; 3:110; 7:168; 7:158. dan masih banyak lagi, Masing-masing mempunyai kewajiban dan tanggung jawab yang harus dilaksanakan di bawah aturan tertentu bagi umat Islam, sesuai dengan kaidah-kaidah yang dibuat, yang puncak tujuannya ialah berbakti kepada syari'ah Islam.<sup>22</sup>

Menurut Sayyid Quthb, seluruh umat harus bertanggung jawab atas diterapkannya syari'ah Islam dalam negara. Islam memiliki umat yang mengembannya dan harus memiliki kekuasaan untuk menjaganya. Umat dan pemimpin berada pada posisi yang sama memberi satu jaminan tanggung jawab, meninggikan satu kalimat, yaitu tanggung jawab menegakkan syari'ah Allah di muka bumi dan meninggikan kalimatnya.

Para penguasa, bagi Sayyid Quthb, merupakan simbol dawah dan tampuk kekuasaan. Mereka dapat meletakkan kekuatan dan kekuasaan di belakang tuntutan penerapan syari'at Islam, mereka dapat berbuat lebih banyak dan lebih cepat dari yang diperkirakan orang. Sementara setiap anggota masyarakat harus meyakini tujuan yang tinggi ini dan mengerahkan potensi dirinya untuk tujuan itu. Karena itu harus diketahui kewajiban dan tanggung jawab pemimpin terhadap umat, baik secara individu maupun sosial, dan apa pun hak yang harus diterima pemimpin atas umat, apa kewajiban dan tanggung jawab rakyat, apa hak-hak yang diterimanya di bawah lindungan syari'ah Islam yang adil.

---

<sup>22</sup>Umat di-Indonesiakan dari kata *Ummah*, lazim diartikan sebagai rakyat, masyarakat atau bangsa, komunitas. Lihat, Antony Black, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, (Edinburg : Edinburg University Press, 2001), h. 36, 44, 52. Bandingkan dengan pendapat Abdul Rashid Moten, *Political Science ; An Islamic Perspective*, (London : Macmillan Publishing, 1996), h. 77-99.

## 1. Konsep Negara dalam Islam

Mendirikan negara merupakan tugas suci keagamaan, dan salah satu perangkat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sebagai seorang mujahid Ikhwân al-Muslimîn, Sayyid Quthb berpandangan bahwa membentuk negara Islam merupakan tugas pokok Ikhwân al-Muslimîn, masalahnya, secara ideologis, kegiatan *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahiy 'an al-munkar* seperti diterangkannya dalam kitab tafsirnya *Fî zhilâl al-Qur'ân*, tidak akan dapat berjalan efektif tanpa peranan Negara.

Hasan Al-Banna mengemukakan prinsip pemikiran politiknya, terkait dengan konsep Negara dalam Islam, sebagaimana dalam risalah “Mu'tamar al-Khamis”, yaitu : (1) integritas Islam telah mewajibkan perjuangan politik sebagai sebuah system kehidupan yang komprehensif; (2) Negara mencerminkan fikrah, artinya, penerapan Islam sebagai system hidup yang paripurna dapat terealisasi melalui Negara (daulah); (3) seorang muslim tidak boleh menyia-nyiakan tanfidz (pemerintahan), artinya, kekuatan tanfidziyah termasuk bagian dari hokum Islam, kebebasan politik, dan kemuliaan nasionalisme adalah bagian dari kewajiban Islam (4) umat harus menuntut hak-hak keislamannya kepada pemerintah; (5) pemantapan, penyebaran dakwah, dan perjuangan konstitusional adalah sarana yang paling aman bagi masyarakat; (6) pemerintahan adalah bagian dari rukun Islam.<sup>23</sup>

Mencermati poin per poin pernyataan Al-Banna di atas, pun jika dikaitkan dengan sang Ideolog Ikhwanul Muslimin Sayyid Quthb tersebut. Nampak jelas bahwa mendirikan Negara Islam menjadi keniscayaan bagi kaum muslimin, karena hanya dengan demikianlah syari'ah Islam dapat diimplementasikan dalam kehidupan nyata. Bahkan lebih dari itu, “mimpi” ikhwanul muslimin yang paliong besar adalah mewujudkan kembali khilafah Islamiyah, karena menurut Al-Banna, Islam tidak mengakui sekat-sekat geografis dan tidak menganggap perbedaan jenis suku bangsa dan darah. Islam menganggap seluruh umat Islam sebagai satu

---

<sup>23</sup> Abdul Hamid Al-Ghazali, *Haula Asasiyyat al-Masyru' al-Islami li Nahdhah al-Ummah : Qira'ah fi al-Fikr al-Imam Asyahid al-Ustadz Hasan Al-Banna*, terj. Khazin Abu Faqih dan Fahrudin, (Jakarta : Al-I'tishaom, 2001).

umat. Seluruh tanah air Islam sebagai satu tanah air walaupun jaraknya berjauhan dari batas-batas wilayahnya.<sup>24</sup>

### C. GERAKAN KEBANGKITAN ISLAM

Gerakan revivalisme Islam merupakan fenomena kebangkitan kembali semangat keagamaan yang telah melanda seluruh dunia Islam. Berbagai corak gerakan yang muncul dari yang moderat hingga radikal, dari yang apolitis hingga yang politis, telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap berbagai kemajuan bagi umat Islam, sekaligus juga diwarnai oleh berbagai problem hingga tragedi kekerasan.

Fazlurrahman menyebutkan ada empat dialektika perkembangan pembaharuan yang muncul di dunia Islam. *Pertama*, revivalis pramodernis, muncul pada abad ke-18-19 di Arabia, India dan Afrika. Di Arabia dikumandangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab, di India oleh Syah Wali Allah dan di Afrika oleh gerakan Sanusiyah. *Kedua*, modernisme klasik yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide Barat.

Modernisme klasik diwakili Sayyid Afgani dan Muhammad Abduh. *Ketiga*, neorivalisme atau pascamodernisme yang merupakan reaksi terhadap modernisme klasik yang diwakili oleh Al-Maudûdî, Khomeini, dan termasuk Sayyid Quthb. *Keempat*, neomodernisme, lahir di bawah pengaruh neorevivalisme sekaligus tantangan terhadapnya. Fazlurrahman mengklaim dirinya sebagai juru bicaranya. Gerakan kebangkitan kembali Islam, dari suasana yang sudah jauh dari ruh Islam, ingin mengembalikan suasana masa-masa Islam awal sebagaimana pada periode Rasulullah Saw dan Khulafâ' al-Rasyidîn.

Sayyid Quthb banyak berbicara tentang realitas gerakan Islam kontemporer, hampir semua karya-karya intelektualnya menyinggung hal itu. Dalam karya monomentalnya *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, umpamanya, Sayyid Quthb menggariskan metode gerakan Islam di dalam bergerak, bekerja, dan berjihad; menunjukkan karakter perseteruan dengan musuh-musuhnya, ciri-ciri para musuh, metode-metode dan senjata-senjata mereka; meletakkan

---

<sup>24</sup>Taufiq Yusuf Al-Wa'iy, *Al-Fikrul As-Siyasi al-Mu'asir 'Indal Ikhwanul Muslimin : Dirasat Tahliliyat Madaniyat Muasaqat*, terj. Wahid Ahmadi dan Arwani Amin, (Solo : Era Intermedia, 2003).

kunci-kunci kemenangan dan bekal di jalan; serta menggariskan rambu-rambu jalan, hambatan-hambatan, karakter dan tujuannya dalam menuju kebangkitan kembali (*revival*) Islam, semua ia kupas dengan mempergunakan “kacamata” al-Qur’ân, yang bersifat gerakan yang menakjubkan, berjalan di atas cahaya ayat-ayatnya, serta bergerak melalui petunjuk-petunjuk dan inspirasi-inspirasinya.<sup>25</sup>

Gerakan revivalisme Islam ini pada awalnya lahir dan berkembang di Timur Tengah, terutama di Mesir, sebelum kemudian menyebar ke berbagai penjuru dunia. Sebahagian dari ahli pikir Islam ada yang berpendapat bahwa gerakan kebangkitan Islam dimulai dari tahun 1928 yang disebabkan oleh reaksi terhadap kejatuhan sistem kekhalifahan Usmani pada 1924 sewaktu Mustafa Kamal Atatürk memecat khalifah terakhir Abdul Madjid. Berbagai upaya untuk menghidupkan kekhalifahan ternyata tidak berhasil. Pada tahun 1928 ini juga disebut momentum kebangkitan Islam disebabkan pada tahun ini didirikan organisasi Ikhwan al-Muslimin di kota Ismailiyah Mesir dengan nama *Jam’iyât al-Ikhwân al-Muslimîn*, Pendirinya adalah Hasan Albannâ.<sup>26</sup>

Kebangkitan Islam kontemporer dimulai semenjak jatuhnya Shah Iran Reza Pahlevi dari kursi kekuasaannya, yang kemudian ditandai dengan tampilnya Imam Khoemai sebagai pemimpin revolusi Iran. Kemudian disusul dengan terjadinya pergolakan di Iran, Mesir, Saudi Arabia, Syria, Pakistan dan Afganistan menyadarkan Barat tentang bangkitnya “Islam militan” atau “kebangkitan Islam”.<sup>27</sup> Hal ini menjadi bukti kekuatan Islam mampu menghancurkan kekuasaan yang tidak aspiratif terhadap Islam dan sekaligus menggantinya dengan rezim Islam yang menerapkan syari’ah Islam.

Kesuksesan Iran menumbangkan “rezim jahiliyah”. Istilah *jahiliyah* ini sering disampaikan oleh Sayyid Quthb dalam berbagai tulisannya, yang ia maksudkan dengan istilah ini adalah kaum

---

<sup>25</sup> Lihat, Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cet. I. (Bandung : Mizan, 1989), h. 108-109. Lihat, Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Cet. Ke-5 (Beirut; Kairo : Dâr al-Syurûq, 1981), h. 2/1004-1017; 5/1105-1107; 3/1577-1578; dan 4/1892-1894.

<sup>26</sup> Lihat, Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta : Djambatan, 1992), h. 411.

<sup>27</sup> Lihat Herman Frederick Elits, “Foreword” dalam John L., Esposito, *Islam and State*, (New York : Syracuse University Press, 1987), h. ix.

muslim yang tidak menerapkan syari'ah Islam dalam kehidupannya. Sayyid Quthb berpandangan bahwa kelompok yang menentang Islamisasi masyarakat dan negara, terutama yang dianggap sebagai pemimpin muslim, harus diperlakukan layaknya kaum *jahiliyah* (pagan, kafir, murtad), sehingga diperbolehkan menggunakan kekerasan untuk melawan rezim semacam itu. Ia juga menyatakan bahwa “rezim Mesir adalah rezim yang tidak Islami dan *jahiliyah*, sehingga sah untuk digulingkan. Dalam tafsir *Fî Zhilâl Qur'ân*, Sayyid Quthb menyebut tiga serangkai jahiliyah yang dianggapnya penuh najis, yaitu : Yahudi, Salibisme, dan Komunisme, serta mengemukakan contoh-contoh kedengkian yang muncul dari mereka terhadap kaum muslimin serta hantaman mereka tanpa pernah mengindahkan perjanjian atau kekerabatan, terutama dengan kaum Muslimin.<sup>28</sup>

Kondisi ini agaknya telah membangkitkan semangat baru bagi pergerakan menuju kebangkitan, yang sebetulnya telah sejak lama menjadi agenda perjuangan para pembaharu Islam terdahulu, umpamanya, di Arabia dipimpin oleh Muhammad bin Abdul Wahab, di India oleh Syah Wali Allah dan di Afrika oleh gerakan Sanusiyah. Juga pada era modernisme klasik yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 yang diwakili Sayyid Afgani dan Muhammad Abduh. Fenomena kebangkitan Islam (*Islamic revivalism*) yang dimotori oleh kelompok Ikhwân al-Muslimîn di Mesir<sup>29</sup> umpamanya, sering disebut “gerakan Islam baru” (*new Islamic movement*) merupakan representasi generasi baru gerakan Islam di Mesir. Pada tahun 1928 gerakan menegakkan kembali Khilafah Islamiyah menjadi tonggak sejarah baru dalam gerakan Islam.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Lihat, Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism : The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quthb*, (Baeirut : American University pf Beirut, 1992), h. 36-37. Lihat juga pada, Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Qur'ân*, Jilid III, h. 1630.

<sup>29</sup> Di antara obsesi gerakan Islam di Mesir, kata Quthb adalah mengaktualisasikan kehidupan yang Islamis, yang tidak mungkin diwujudkan secara sempurna, kecuali dengan melaksanakan syari'ah Islam, undang-undang dan sistem yang ditegakkan atas dasar prinsip pemikiran Islam. Ia sangat menentang pola pikir Barat. Lihat, Sayyid Quthb, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'îyyah fî al-Islâm*, (Kairo : Dâr al-Kâtib al-'Arabî, t.th), h. 350.

<sup>30</sup> Sejarah baru ini, dilatari oleh munculnya Revolusi Turki 1920-1924, yang merupakan satu momen yang menentukan dalam hubungan antara Islam dan negara. Momen itu untuk pertama kalinya mewujudkan negara yang diakui sebagai negara sekuler di dunia muslim; fenomena ini memaksa warga negara Utsmani sebelumnya,

Gerakan Islam baru, yang dimaksudkan di sini adalah kelompok pembaharu yang dalam kategori Fazlur Rahman adalah kelompok neorevivalisme, memiliki karakter yang lebih militan, radikal, skripturalis, konservatif dan eksklusif yang memiliki visi pembentukan “negara Islam” (*dawlah Islâmiyah*) dan mewujudkan penerapan syari’ah Islam, baik dalam wilayah masyarakat, maupun negara. Mereka menganut faham “salafisme radikal”, yakni berorientasi pada penciptaan kembali masyarakat salaf (generasi Nabi Muhammad dan para sahabatnya) dengan cara-cara keras dan radikal. Ideologi gerakan yang demikian radikal tersebut muncul di Timur Tengah, terutama Mesir dan lebih spesifik dari Gerakan Ikhwân al-Muslimîn, yang salah seorang ideologinya adalah Sayyid Quthb. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih murni dan bersih dari berbagai tambahan (*bid’ah*) yang dipandang “mengotori Islam”.<sup>31</sup>

Gerakan kebangkitan kembali Islam versi mereka lebih bercorak konfrontatif terhadap sistem sosial dan politik yang ada. Gerakan ini menghendaki adanya perubahan mendasar terhadap sistem yang ada saat ini (yang mereka sebut sistem sekuler atau “jahiliyah modern”) dan kemudian berupaya menggantinya dengan

---

terutama bangsa Arab, untuk mendefinisikan kembali identitas politik mereka. Oposisi terhadap otokrasi terus berlanjut di imperium Utsmani di bawah Abdul Hamid II. Sebagian dikarenakan aliansi Sulthan dengan tradisi Islam, oposisi kini berubah menjadi lebih sekuler. Puncak sekularisasi di Turki adalah ketika penggunaan agama untuk tujuan politik menjadi sasaran dalam hukum pidana yang baru (1926), yang melarang penggunaan agama untuk tujuan politik, dan membatalkan organisasi politik yang berasaskan agama. Kebijakan ini tampaknya mengeluarkan Turki dari dunia Islam dan secara radikal memasukkannya ke dalam peradaban Barat. Sehingga pada akhirnya (1928) terjadi pergerakan-pergerakan untuk mengembalikan sistem khilafah dalam Islam, yang berpretensi menyatukan kembali dunia Islam yang sudah tercabik-cabik oleh pengaruh Barat yang membawa konsep nasionalisme untuk memecah kekuatan Islam yang bernaung di bawah satu kekuasaan kekhalifahan. Lihat, Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern Nation State*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1965), h. 54.

<sup>31</sup> Sayyid Quthb, *Dirâsât Islâmiyah*, Cet, ke-5 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1982), h. 24, 28-29, 152, 245-246. *Ma’âlim fî al-Tharîq*, Cet, ke-11 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1987), h. 87, 119, 155-156, 166, 168, 180, 182, *al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyyah fî al-Islâm*, Cet, ke-7 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1981), h. 164, 186-187, 194-195, 247-248, 256. *Ma’rakah al-Islâm wa Ra’smâliyah*, Cet ke-9 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1983), h. 36. *Khashâish al-Tashawwur al-Islâmî wa Muqawwimâtuhu*, Cet. Ke-9 (Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq, 1987), h. 5. *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Cet. Ke-5 (Beirut : Dâr al-Surûq, 1981), h. 130/2, 63/3, 127/26. (Untuk penulisan catatan kaki selanjutnya, karya-karya Sayyid Quthb ini hanya akan disebutkan judul depannya saja, misalnya *Dirasat*, atau *al-‘Adâlah*) begitu seterusnya.

sistem baru yang mereka anggap sebagai sistem Islam (*nizhâm Islâmî*).<sup>32</sup> Corak konfrontatif tersebut sebagai bentuk perlawanan terhadap Barat yang hegemonik, dan terlalu dalam ikut campur di negara-negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia dan Palestina, serta negara-negara yang berpenduduk Muslim mayoritas. Sayyid Quthb melihat umat Islam sudah lama diperlakukan tidak adil oleh Barat secara politik, ekonomi dan budaya, sehingga ia harus mendeklarasikan perlawanannya terhadap Barat. Dominasi Barat terhadap negara-negara Islam tidak dalam kapasitasnya yang saling bekerjasama, tetapi malah memojokkan dan memusuhi. Dominasi demikian inilah agaknya yang menimbulkan kebencian Sayyid Quthb dan para aktivis pergerakan lainnya.

Ruh gerakan Islam yang menjadi tonggak sejarah baru dalam gerakan Islam adalah ideologi *hakîmyah*,<sup>33</sup> dimana pemilik kedaulatan adalah Tuhan yang diimplementasikan melalui syari'at-Nya. Sehingga pemilik kedaulatan (*sovereignty*) dalam negara menjadi dua hal yang saling bersatu dan saling berhubungan, dan keberadaan negara serta kelangsungannya tidak terbayangkan adanya tanpa perwujudan hubungan antara dua hal itu, yakni umat (rakyat) dan undang-undang atau syari'at Islam. Umat dan syari'atlah secara bersama pemilik kedaulatan dalam negara Islam. Gagasan Islam "fundamentalis", nampaknya bermula dari ideologi ini, dan muncul dari pemikiran-pemikiran pemimpin Ikhwân al-Muslimîn, seperti Sayyid Quthb dan pemikir Pakistan kenamaan Abul A'la al-Mawdûdî. Literatur-literatur buah karya pemikir Ikhwân al-Muslimîn seperti Sayyid Quthb disebarluaskan seperti *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân* karya monumental Sayyid Quthb. Di samping itu, mereka secara intensif melakukan pengkaderan dan pembinaan terhadap generasi muda yang militansinya tidak diragukan lagi. Gerakan mereka inipun dilakukan melalui

---

<sup>32</sup>Sistem Islam (*nizhâm Islâmî*) yang dimaksud adalah tata pemerintahan yang menegakkan syari'ah Islam, sebagaimana telah diterapkan pada zaman Nabi Muhammad Saw dan Khulafâ al-Râsyidîn.

<sup>33</sup>Ideologi *hakîmyah* yang dimaksudkan di sini adalah bahwa fondasi negara (*dawlah*) dan dasar kewenangan terletak dalam pelaksanaan hukum Tuhan, dan dalam teladan yang diberikan untuk mengangkat panji-panji agama serta penegakan kembali tanda-tanda dan praktik syari'ah Islam. Lihat misalnya, Antony Black, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), h. 213.



publikasi, baik melalui media cetak, ceramah-ceramah, maupun dengan cara diskusi-diskusi di kampus-kampus.

Sayyid Quthb (1906-1966), baik di dunia Islam maupun di kalangan ilmuwan Barat, cukup dikenal sebagai salah seorang “*mujâhid*” politik atau aktivis politik yang mengemban misi pengaktualisasian syari’ah Islam dalam sistem pemerintahan, di antara pendiriannya adalah bahwa “Islam merupakan aqidah hati nurani dan syari’ah, tempat bersumbernya tingkah laku dalam masyarakat, yang menjadi dasar sistem kehidupan yang menentukan hukum-hukum berbagai macam hubungan dalam segala bidang kehidupan dan mengadakan peraturan-peraturan yang mengatur hubungan-hubungan tersebut”.<sup>34</sup>

Menurut hemat penulis, pendirian itulah, yang mendasari keinginannya untuk mengaktualisasikan syari’ah Islam dalam negara. Agaknya tepat dan benar asumsi yang mengatakan bahwa, ketika mengimplementasikan misi dan visi al-Qur’ân dan al-Sunnah dalam negara, Sayyid Quthb terlihat tidak saja mengelaborasikannya secara terbatas dalam masalah-masalah dikotomik, antara “agama” dan “dunia”. Dua sumber syari’ah Islam itu secara tegas, kata Sayyid Quthb, memberikan prinsip-prinsip dasar yang mengatur aneka ragam persoalan manusia.

Di antara aneka ragam persoalan manusia dimaksud adalah tata cara berpolitik, masalah kenegaraan dan pemerintahan juga termuat di dalamnya meski tersaji dalam bentuk global dan pesan umum. Asas musyawarah misalnya, belum terelaborasi secara rinci dalam mengatur masalah umat, namun demikian, paling tidak landasan etik atau moral yang digali dari kedua sumber syari’ah tersebut merupakan kerangka dasar dari implementasi syari’ah Islam dalam negara, karena institusi negara mempunyai tanggung jawab kepada rakyatnya. Tanggung jawab sebuah negara haruslah dilandasi oleh etika keagamaan, yakni syari’ah Islam.

Pandangan Sayyid Quthb ini agaknya didukung oleh pendapat Joseph Schacht dengan mengatakan :

---

<sup>34</sup>Sayyid Quthb, *Dirâsât*, h. 85. Al-Qur’ân menggunakan kata *al-Iman* untuk aqidah dan kata *‘amal ash-Shaleh* untuk syari’ah. Al-Qur’ân telah menyatakan hal ini di banyak tempat, antara lain: Surat *al-Kahfî* (18) ayat 107-108; Surat *al-Nahl* (16) ayat 97; Surat *al-‘Ashr* (103) ayat 3; dan Surat *al-Ahqâf* (46) ayat 13. Kenyataan ini menunjukkan bahwa Islam merupakan satu kesatuan utuh yang terdiri dari akidah dan syari’ah. Lihat, Mahmud Syalthut, *Islâm ‘Aqîdah wa Syariah*, (Dâr al-Qalâm, 1966), ed. III, h. 11-12.

*One of the most important bequests which Islam has transmitted to the civilized world is its religious law, the syari'a... Islamic law is the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself...All political theories in Islam start from the assumption that Islamic government existed by virtue of a define contract based on the Shari'a... religion was not sparated from politics, or politics from morales.*<sup>35</sup>

Dari pernyataan Schacht ini terlihat bahwa dalam Islam tidak mengenal sistem sekularisme, atau pemisahan antara agama dan negara. Pandangan ini nampaknya sejalan dengan pendapat Sayyid Quthb, yang muncul dari kalangan orientalis.

Bagi seorang mujahid dan pejuang garis keras, seperti Sayyid Quthb, mendirikan negara merupakan tugas suci keagamaan, dan salah satu perangkat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sebagai seorang mujahid Ikhwân al-Muslimîn, Sayyid Quthb berpandangan bahwa membentuk negara Islam merupakan tugas pokok Ikhwân al-Muslimîn, masalahnya, secara ideologis, kegiatan *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahiy 'an al-munkar* seperti diterangkannya dalam kitab tafsirnya *Fî zhilâl al-Qur'ân*, tidak akan dapat berjalan efektif tanpa peranan negara, pandangan Quthb ini nampaknya sama dengan pendirian para mujahid terkenal lainnya seperti Ibn Taimiyyah,<sup>36</sup> yang didasarkan pada Firman Allah yang berbunyi :

---

<sup>35</sup> Artinya : Suatu hal yang paling penting dipersoalkan, yang (mana) Islam telah memancarkan kepada peradaban dunia yaitu hukum agamanya, syari'ah... hukum Islam menjadi penjelmaan [yang] paling khas dari Islam jalan hidup, hakekat dan inti Islam itu sendiri...semua teori politis di (dalam) Islam dimulai dari asumsi bahwa pemerintahan Islam yang hidup berdasarkan atas kebaikan atau kebajikan, suatu yang menggambarkan kontrak berdasar pada syari'ah... agama tidaklah terpisah dari politik, atau politik dari moril. Lihat, Joseph Schacht and C.E. Bosworth (Ed.), *The Legacy of Islam*, (Ely House, London : Oxford University Press, 1974), h. 392 dan 404.

<sup>36</sup> Ibn Taimiyyah (1263-1328) seorang jenius terkemuka dalam pemikiran politik Islam ini bersikap keras dalam berbagai persoalan syari'ah. Karya utamanya dalam politik adalah *al-kitâb al-siyâsah al-syar'îyyah* (buku tentang politik berdasarkan syari'ah) ditulis pada 1311-1315. tujuannya adalah membangun pemerintahan yang berdasarkan syari'ah. Bagi Ibn Taimiyyah, agama tidak dapat diamalkan tanpa kekuasaan politik. Tugas agama memerintahkan kebaikan dan mencegah kemunkaran benar-benar tidak dapat dicapai "kecuali melalui kekuasaan dan otoritas pemimpin". Tentang amar ma'ruf dan nahi munkar ini dia menulis buku tersendiri. Lihat, Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam : An Introductory Outline*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1958), h. 54. Di samping itu, pendapat Sayyid Quthb ini agakny sangat dekat kalau tidak disebut

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ  
عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ  
لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ  
الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

*Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah, sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (Q.S. Ali Imran : 110).*

Melihat dalil dan argumentasi yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyah tersebut, menurut hemat penulis, “jargon” *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahiy 'an al-munkar* merupakan “ruh” perjuangan bagi Sayyid Quthb dan Ibn Taimiyah, serta menjadi dasar penerapan syari'ah Islam dalam negara. Memperjuangkan tegaknya syari'ah Islam dalam negara bagi seorang Muslim, merupakan sebuah keniscayaan. Sudah merupakan suatu keyakinan bahwa tidak akan pernah ada kemuliaan kecuali dengan Islam; tidak ada Islam kecuali dengan syari'ah; dan tidak ada syari'ah kecuali dengan adanya *dawlah* (negara). Inilah argumentasi yang dibangun untuk penerapan syari'ah Islam dalam negara yang dicita-citakan oleh Sayyid Quthb.

Gagasan penerapan syari'ah Islam dalam negara perspektif pemikiran politik Islam, di era kontemporer ini, masih menyimpan beberapa masalah, baik dari segi penting dan tidaknya bentuk

---

sama dengan perspektif teologi Mu'tazilah, yang menegaskan bahwa *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahiy 'an al-munkar*, merupakan sebuah ajaran yang tidak terpisahkan dengan prinsip-prinsip ketuhanan yang bersifat ideal, yang dijiwai oleh nilai-nilai ketauhidan, keadilan dan janji Tuhan serta posisi di antara dua tempat bagi Muslim yang melakukan dosa besar di akherat. Keempat nilai ideal bersifat abstrak dan prinsip *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahiy 'an al-munkar* inilah yang merupakan dasar aktualisasi nilai-nilai ideal tersebut dalam masyarakat, bangsa dan negara. Lihat misalnya, 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, yang dita'liq oleh al-Imâm Ahmad bin al-Husein bin Abi Hasyim, (Kairo : Mathba'ah al-Istiqlâl al-Kubro, 1384 H/1965 M) cet, pertama, h. 128-800.

negara,<sup>37</sup> apakah konsep khilâfah masih relevan dengan konsep negara modern, maupun peran yang diemban syari'ah Islam dalam negara. Fenomena sosio-politik di negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim adalah adanya keinginan kuat untuk menetapkan syari'at Islam sebagai dasar produk hukum dan perundang-undangan dalam negara. Karena Islam sudah memberi prinsip-prinsip legislasi dan rincian-rincian hukum di berbagai bidang, baik kebendaan maupun kriminal, perdagangan maupun kenegaraan. Karenanya, tidak masuk akal jika hukum yang berlaku dalam masyarakat Islam bertentangan dengan ajaran-ajaran agama mereka.<sup>38</sup>

Dari paparan tersebut terlihat adanya kecenderungan terhadap penerapan syari'ah Islam, dimungkinkan karena adanya asumsi bahwa politikus Muslim adalah pengemban misi yang mengurus seluruh urusan manusia berdasarkan hukum syara',<sup>39</sup> dengan tujuan mencari ridha Allah Swt, maka aktivitasnya adalah mengaktualisasikan pemikiran dan syari'ah Islam yang senantiasa dikaitkan dengan realitas dan konteksnya sebagai aktivitas politik dan bukan sebagai pengetahuan belaka. Ketika syari'ah

---

<sup>37</sup>Gove mendefinisikan negara merupakan "Kumpulan sejumlah orang yang mendiami secara permanen suatu wilayah tertentu dan diorganisasikan secara politik di bawah suatu pemerintahan yang berdaulat yang hampir sepenuhnya bebas dari pengawasan luar serta memiliki kekuasaan pemaksa demi mempertahankan keteraturan dalam masyarakat. Lihat, Philip Babcock Gove et al. (Eds.), *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, (Springfield, Massachussets : G & C Merriam Company, 1961), h. 2228.

<sup>38</sup>Sayyid Quthb mengutip al-Qur'ân (5:49) yang memerintahkan umat Islam supaya memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, dan ayat-ayat lain (5 : 44, 45, dan 47) yang mengatakan bahwa barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir, zalim dan fasik. Mereka ini, menurut kategori yang dibuat oleh Sayyid Quthb adalah orang-orang *jahiliyah*, sebagai telah disinggung dalam catatan kaki nomor tiga di atas.

<sup>39</sup>Perlu dipahami bahwa Islam bukan saja agama yang mengurus masalah spiritual, akan tetapi juga meliputi masalah politik. Jadi Islam itu merupakan akidah spiritual dan akidah politik. Akidah spiritual mengurus masalah keakhiratan, seperti soal eskatologi dan ibadah. Akidah politik mengurus masalah keduniawian, seperti politik, ekonomi, sosial, pemerintahan, pendidikan, budaya, sanksi hukum dan sebagainya. Lihat, Hafidz Abdurrahman, *Diskursus Islam Politik Spiritual*, (Bogor : Al Azhar Press, 2004), h. 17. Dalam redaksi yang berbeda, namun mempunyai substansi yang sama adalah salah satu prinsip al-Ikhwân al-Muslimûn yaitu, Islam adalah *aqidah* dan *syari'ah*, *dîn* dan *daulah*. Islam adalah kesatuan organik yang utuh dan sempurna, sehingga hanya Islam saja yang dapat menjamin perjalanan kehidupan manusia sesuai dengan *sunnatullah*. Lihat, M. Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung : Mizan, 1997), Cet. VIII, h. 190.

Islam merupakan aktivitas sosial, budaya dan politik, bukan hanya pengetahuan, maka yang menjadi perjuangan sebagian para aktivis Muslim yang sangat penting adalah bagaimana memposisikan syari'ah Islam tersebut dalam negara. Dengan demikian, syari'ah Islam merupakan pilar utama untuk mewujudkan negara yang adil dan makmur yang dicita-citakan setiap warga negara.

Perbincangan sekitar keterkaitan Islam sebagai entitas sakral, dan politik sebagai entitas profan, telah banyak menyita banyak perhatian para cendekiawan Muslim, di hampir seluruh dunia Islam bahkan para pemerhati dan para ahli di luar Islam, namun tidak pernah terjadi kesepakatan dalam kesimpulan, seolah-olah segala bentuk pembicaraan yang menyinggung keterkaitan Islam dan politik selalu aktual dan menyebabkan suasana menjadi panas, apakah Islam digunakan sebagai tata aturan politis, atau Islam ditawarkan sebagai alat legitimasi kekuasaan, bahkan terlihat semakin mengejutkan ketika persoalan keterkaitan antara nilai sakral dan profan dikorelasikan dengan gejala *repolitisasi Islam*<sup>40</sup>.

Untuk mengkorelasikan hubungan agama dengan negara tersebut, dalam arti menegakkan syari'ah Islam dalam negara, maka kelihatannya negara mempunyai sifat yang spesifik yang mampu memberikan paksaan,<sup>41</sup> sehingga tanpa negara maka agama

---

<sup>40</sup>Repolitisasi Islam adalah suatu istilah yang digunakan oleh Bahtiar Effendy sebagai judul bukunya *Repolitisasi Islam : Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik ?*, yang diedit oleh A. Suryana Sudrajat, (Bandung : Mizan, 1421 H / 2000 M. Dalam buku tersebut terlihat bahwa kajian-kajiannya menunjukkan keterpautan antara Islam dengan politik, yang bangunan praksisnya menatap gerak perpolitikan di Indonesia. Repolitisasi Islam juga digunakan oleh Bassam Tibi untuk menunjukkan segala kegiatan yang dilakukan oleh beberapa negara – Timur Tengah dan Afrika – yang menghendaki Islam sebagai landasan ideologi politisnya. Repolitisasi Islam semacam ini, biasanya dilakukan karena dua alasan; *pertama*, krisis identitas yang diderita masyarakat Islam, dan *kedua*, krisis sosio-ekonomi dan pemiskinannya yang tidak dapat dihindarkan. Kondisi yang demikian itu menyediakan lahan subur bagi tumbuhnya ideologi-ideologi agama pembe-basan. Dan Islam merupakan salah satu agama yang menawarkan diri sebagai penyelamat dalam bentuk penemuan kembali identitas dan janji kemakmuran di masa depan. Lihat misalnya Bassam Tibi, *Krisis Modern dalam Peradaban Islam*, terj. Yudian W. Asmin dkk, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1994), h. 163-191.

<sup>41</sup>Daya paksa ini, dalam istilah Ibn Taimiyah adalah *syawkah*, penggunaan kekuasaan pemimpin merupakan salah satu kewajiban agama yang paling penting, karena tujuan yang ditetapkan untuk *dawlah* (negara) dan *syawkah* (otoritas) adalah mendekatkan diri kepada Tuhan, dan menegakkan agama; jadi ketika negara dan agama telah benar-benar dijalankan untuk tujuan ini, maka kesejahteraan spiritual dan material pasti tercapai. Bandingkan dengan pendapat Antony Black, *The History of*

dalam bahaya, dan tanpa disiplin agama, negara pasti menjadi tiranik. Sebagai orang yang radikal, seperti halnya Ibnu Taimiyah, dan Abul A'la al-Mawdûdî, Sayyid Quthb mempunyai pandangan bahwa mendirikan negara Islam sebagai suatu keniscayaan untuk memberikan daya paksa terhadap masyarakat Islam agar menjalankan syari'at yang telah digariskan oleh Allah Swt.

Prinsip syari'ah Islam, menurut Sayyid Quthb, bersifat abadi dan merupakan konsep yang *rabbani* yang datang dari sisi Allah untuk manusia, bukan produk manusia.<sup>42</sup> Konsep ini diterima oleh seluruh unsur peradaban manusia dari Penciptanya, dan bukan diciptakan oleh manusia sebagaimana konsep keberhalaan atau konsep filsafat. Sebagai sumber prinsip syari'ah ini adalah al-Qur'ân dan as-Sunnah. Persoalan konseptual akan selalu muncul bilamana terdapat benturan antara ketentuan *nash* (baca: syari'ah Islam) yang bersifat universal dan permanen, dan nilai budaya, sosial dan politik yang bersifat lokal dan kontemporer. Di sini persoalan menjadi kompleks, karena antara penerapan *nash* secara murni dan konsekuen harus berbenturan dengan stabilitas dan integrasi nilai yang sudah mapan, atau terpaksa mengakomodir stabilitas politik dan integrasi nilai budaya dan politik yang tidak mengacu atau tidak sejalan dengan syari'ah Islam.

Menurut Sayyid Quthb, sebagai gambaran bahwa ia konsisten terhadap syari'ah Islam, dalam kitab tafsirnya *Fî Zhilâl al-Qur'ân* ia menyatakan : “Islam itu bukan cuma sekedar pengakuan, bukan cuma bendera, bukan cuma perkataan yang diucapkan dengan lisan, bukan cuma gambaran dalam hati ketika sedang tenang, dan bukan pula sekedar simbol-simbol individual yang dilakukan orang-orang dalam bentuk sholat, haji dan puasa. Tetapi ia adalah syari'ah Islam dalam arti *istislâm* ‘menyerah patuh’, taat, dan *ittibâ*’, serta menjadikan kitab Allah sebagai hakim dalam memutuskan segala urusan manusia. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa perkataan *ittibâ*’ “mengikuti” di sini memiliki tujuan dan bukan semata-mata membenaran hati, yaitu *ittibâ*’ “mengikuti” Rasulullah”<sup>43</sup>.

---

*Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, (Edinburg : Edinburg University Press, 2001), h. 292.

<sup>42</sup>Sayyid Quthb, *Khashâish*. h. 52.

<sup>43</sup>Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl*, h. 3/ 68.

Dari pernyataan Quthb tersebut terlihat bahwa konsistensi terhadap syari'ah Islam adalah berpegang teguh kepada petunjuk, aturan dan hukum yang telah ditetapkan oleh Syâri' yaitu Allah Swt dalam al-Qur'ân maupun al-Sunnah. Oleh karena itu ketika seseorang yang mengaku Islam namun tidak mengamalkan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan sosial, pemerintahan dan negara, maka ia masuk dalam kategori masyarakat jahiliah.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Sayyid Quthb, bahwa masyarakat jahiliah itu juga menyatakan bahwa dirinya adalah masyarakat Islam, namun sebenarnya mereka masuk dalam kategori jahiliah. Hal ini terjadi bukan dikarenakan mereka tidak percaya terhadap sesuatu selain Allah atau menyembah kepada selain Allah saja, tetapi lebih dari itu, karena ia tidak memberikan penghambaan diri kepada Allah secara totalitas dalam sistem kehidupannya. Menurutny, di sini mereka tidak memakai sistem, hukum, nilai, pertimbangan, adat kebiasaan dari Allah Swt., tetapi mereka memakai yang datangny dari selain Allah Swt. Oleh karenanya mereka masuk dalam kategori masyarakat jahili.<sup>44</sup> Dari uraian ini terlihat agaknya Sayyid Quthb melakukan otokritik terhadap masyarakat Islam yang inkonsisten terhadap ajaran Islam yang dianutny. Desyari'ahisasi (sekularisasi) negara<sup>45</sup> akan menimbulkan kerusakan, kesengsaraan, kebinasaan, kesesatan dan kejahatan. Aktualisasi syari'ah Islam, kelihatanny menurut Quthb sudah final dan merupakan pilihan iman atau tidak beriman, ini perkara akidah secara prinsip.

Islam telah menyelamatkan kepemimpinan manusia melalui al-Qur'ân, dan dengan prinsip baru yang datang dari al-Qur'ân mengenai alam wujud, kehidupan, nilai-nilai, dan undang-undang serta tentang kenyataan hidupnya, baik sebagai individu maupun sosial. Menurut Quthb, ada hubungan yang kuat antara watak konsep akidah dengan watak sistem sosial. Syari'ahisasi kehidupan individu atau sosial dalam negara merupakan manifestasi dan realisasi sunnatullah. Syari'ah Allah bagi manusia

---

<sup>44</sup>Sayyid Quthb, *Ma'âlim* h. 153.

<sup>45</sup>Penghapusan sistem khilafah yang dilakukan oleh Kamal Atatürk pada tahun 1924, menimbulkan "kehebohan" di dunia Islam, karena tindakan tersebut dinilai bertentangan dengan ajaran-ajaran dasar Islam. Peristiwa ini disebut sebagai desyari'ahisasi dalam negara pertama kali.

adalah satu aspek dari undang-undang-Nya yang universal di dalam alam semesta.<sup>46</sup>

Dari pandangan Sayyid Quthb tersebut, agaknya pelaksanaan syari'ah Allah tentu mendatangkan dampak positif dalam penyesuaian perjalanan hidup manusia dengan perjalanan alam. Begitu jelas tampak adanya saling melengkapi dan saling menyempurnakan di antara sunnatullah, baik yang disebut hukum alam maupun yang dinamakan nilai-nilai keimanan. Semuanya merupakan aspek-aspek sunnatullah yang sempurna atas semesta alam ini.

Al-Qur'ân, sejak semula, datang untuk membentuk ketetapan-ketetapan yang benar yang dikehendaki Allah, guna menjadi tumpuan bagi konsep-konsep manusia dan kehidupan mereka. Pandangan inilah yang mendasai segenap aktivitasnya dalam bidang politik, ekonomi, sosial, pendidikan dan sebagainya. Sebagai seorang tokoh pergerakan Ikhwân al-Muslimîn, di samping Hasan al-Banna dan al-Hudhaibi, Sayyid Quthb adalah seorang ideolog Ikhwân yang pemikiran-pemikirannya sangat mewarnai aktivitas Ikhwân setelah revolusi. Secara tidak langsung Sayyid Quthb mengatakan bahwa pemerintahan Nasser adalah merupakan bentuk kejahatan abad modern. Sedangkan Nasser diklaimnya bersekutu atau berpihak kepada negara-negara Barat yang "penjajah" itu, di samping penjajah, negara-negara Barat adalah juga perusak moral bangsa, seperti penyelewengan yang menjurus kepada nafsu syahwat, karena dekadensi moral terjadi sebagai bukti tidak adanya iman dan sikap tunduk yang sesungguhnya kepada Allah Swt., dalam segala urusan.<sup>47</sup>

Agaknya yang dimaksud oleh Sayyid Quthb bahwa tidak adanya iman sesungguhnya kepada Allah dalam negara adalah pemerintah tidak menerapkan syari'ah Islam secara konsekuen, yaitu taat pada Allah Swt dan Rasul-Nya, dan gejala kecondongan negara kepada *thâghût* dan penyelewengan yang menjurus kepada hawa nafsu adalah kecenderungan para pejabat negara mengabaikan perintah-perintah Allah dan rasul-Nya dan bersikap hedonis, materialistik, untuk mengejar itu semua mereka

---

<sup>46</sup>Sayyid Quthb, *Khashâish*, h. 27.

<sup>47</sup>Lihat Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism*, (London : Paladin Grafton, 1989), h. 67.



melakukan korupsi, mal praktik, nepotisme dan kolusi, serta praktik-praktik lain yang bertentangan dengan syari'ah.

Kekuasaan negara, dalam pandangan aktivis Ikhwân al-Muslimîn, termasuk Sayyid Quthb, diatur dalam syari'ah, menurut pandangan mereka dalam Islam ditemukan semua aturan termasuk aturan hidup kenegaraan. Moeslim Abdurrahman merespon pergolakan pemikiran tentang hubungan agama dengan negara, ia mengatakan bahwa, pada dasarnya, letak persoalan yang dihadapi kaum Muslimin dalam memperdebatkan ada tidaknya kewajiban mendirikan negara Islam dilihatnya dari dua sisi, yaitu negara sebagai alat kekuasaan untuk menegakkan syari'at Allah, dan negara sebagai alat politik untuk menegakkan etika Islam yang bersifat universal.<sup>48</sup>

Mencermati pernyataan tersebut, penulis berpendapat bahwa daya tekan negara dalam menegakkan syari'ah Islam didukung oleh nilai-nilai syari'ah Islam itu sendiri yang bersifat universal, sehingga penegakan syari'ah menjadi kebutuhan dasar, yang mengatur semua aspek kehidupan, baik ekonomi, sosial, politik, pemerintahan, pendidikan, pertahanan dan lain sebagainya, sehingga sistem kehidupan Islam merupakan kumpulan ketentuan yang mengatur seluruh urusan manusia, baik yang berkaitan dengan *ubûdiyyah*, maupun *mu'âmalah* dalam suatu komunitas yang bernama negara. Dari sinilah muncul tarik menarik wacana antara religiusitas dengan modernitas konseptualisasi negara.

Masih dalam konteks relasi agama dan negara, Muhammad Assad mengatakan bahwa mustahil untuk dapat memperoleh penilaian yang tepat tentang Islam tanpa mencurahkan perhatian sepenuhnya kepada masalah politik. Dengan ungkapan yang senada, seperti kata W. Montgomery Watt, "sepanjang sejarah manusia, agama selalu terlibat secara intens dan mendalam dalam keseluruhan hidup manusia dalam masyarakat, termasuk dalam bidang politik. Bahkan Yesus pun bukannya tanpa relevansi politik, dan Islam telah memiliki reputasi sebagai agama politik".<sup>49</sup> Pernyataan Watt ini agaknya merupakan pembenaran terhadap pernyataan Quthb bahwa *al-Islâm dîn wa dawlah*. Dengan

---

<sup>48</sup> Lihat, Moeslim Abdurrahman "Islam dan Negara dalam Sejarah yang Berubah-ubah" Kata Pengantar dalam Siti Musdah Mulia, *Negara Islam Pemikiran Politik Husain Haikal*, (Jakarta : Paramadina, 2001), h.xii. dan h. 56.

<sup>49</sup> Lihat, W. Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, (Jakarta : Beunebi Cipta, 1987), h. 32-36.

demikian Islam itu adalah laksana dua sisi mata uang, sisi yang satu adalah agama dan sisi yang lainnya adalah negara.

Pemikiran bahwa *al-Islâm dîn wa dawlah* masih diapresiasi oleh kalangan cendekiawan secara berbeda, perbedaan tersebut, menurut Hasan Hanafi, ada tiga aliran pemikiran yang berkembang di Mesir pada masa modern ini. *Pertama*, aliran konservatif (*al-Ittijâh al-Muhâfidz aw al-Taqlîdî*), merupakan aliran yang diwakili oleh pemikiran kelompok agama atau kelompok arus besar di Mesir seperti Ikhwân al-Muslimîn, di antara tokoh-tokohnya Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb. *Kedua*, aliran sekularistik dan liberalistik (*al-Ittijâh al-Ilmânî aw al-Librâlî*), merupakan aliran yang diwakili oleh kelompok-kelompok pemikiran yang menentang pola pemikiran kelompok agama. Mereka terdiri dari pemikir-pemikir sekularis, liberalis, marxianis, dan Barat Tokoh-tokohnya antara lain, ‘Alî ‘Abd al-Râziq, Thâhâ Husain, dan Khalîd Muhammad Khalîd dan lain-lain. *Ketiga*, aliran reformis dan modernis (*al-Ittijâh al-Ishlâhî al-Tajdîdî*), merupakan aliran yang mencoba membangun sintesis antara dua kelompok pemikiran yang saling berlawanan di atas. Pemikiran yang ketiga ini diwakili oleh Afghânî, ‘Abduh dan berhenti di tangan Rasyîd Ridlâ dan kembali lagi kepada pemikiran salaf<sup>50</sup>. Di era modern ini, tarik menarik tersebut semakin mengencang lagi ketika di Barat muncul diskursus yang mensinyalir bahwa dalam konseptualisasi mengenai negara modern, secara implisit ataupun eksplisit, kekerasan merupakan hal yang diakui telah inheren di dalamnya, sehingga timbul kekhawatiran terhadap gagasan formalisasi syari’ah Islam.

Sejalan dengan pendapat Hanafi di atas, namun berbeda secara redaksional adalah pandangan berikut ini, yaitu Paradigma *pertama* adalah konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Ilahi (*divine sovereignty*), karena memang kedaulatan

---

<sup>50</sup>Lihat, Hasan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaurat fî Mishr 1952-1986*, *al-Dîn wa al-Tanmiyyat al-Qaumiyyat*, Kairo : Maktabat Madbuli, 1989, h. 6.

itu berasal dan berada di “tangan” Tuhan.<sup>51</sup> Dengan demikian Islam itu bersifat kâffah, mengatur semua aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan berbangsa dan bernegara.

Paradigma *kedua*, yang merupakan anti tesis dari kelompok pertama, bersifat sekularistik. Paradigma ini berpendapat bahwa negara bukan merupakan suatu kewajiban agama. Dalam pengertian bahwa agama sama sekali tidak menyebut kewajiban mendirikan negara, namun tidak pula mewajibkan untuk mengabaikannya, melainkan menyerahkan persoalan ini kepada kaum Muslim.<sup>52</sup> Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada agama (Islam), atau paling tidak, menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.

Paradigma *ketiga* memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara agama berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan dalam pemikiran al-Mâwardî (w. 1058). Ia menegaskan bahwa imamah (kepemimpinan negara) ditujukan untuk meneruskan *kekhilafahan* Nabi Saw. Guna memelihara agama dan mengatur dunia.<sup>53</sup> Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia adalah dua aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya adalah dua dimensi dari misi kenabian.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan : Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1999), h. 45-46.

<sup>52</sup> Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan : Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1999), h. 20.

<sup>53</sup> Al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Shulthâniyyah wa al-Walâyat al-Dîniyyah*, (Iskandariyah : Dâr Ibn Khaldûn, t.th), h. 7.

<sup>54</sup> Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan : Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1999), h. 49.

Tiga paradigma ini menunjukkan betapa tidak jelasnya hubungan agama dan negara dalam sejarah pemikiran Islam. Ketidakjelasan hubungan agama dengan negara termaktub dalam al-Qur'ân sebagai kitab suci yang tidak memberikan suatu pola teori kenegaraan yang pasti yang harus diikuti oleh umat Islam di berbagai negeri. Hal ini disebabkan bahwa al-Qur'ân pada prinsipnya adalah petunjuk etika bagi manusia; ia bukanlah sebuah kitab ilmu politik dan sudah merupakan suatu kenyataan bahwa institusi-institusi sosio-politik dan organisasi manusia selalu berubah dari masa ke masa.<sup>55</sup> Sehingga bukan pada tempatnya al-Qur'ân sebagai kitab suci memuat semua permasalahan kemanusiaan secara rinci.

Dalam pada itu, sistem kontemporer yang berbasis ideologi sekularistik dewasa ini banyak didukung oleh berbagai elemen masyarakat, seperti partai politik, organisasi masyarakat (ormas), organisasi non pemerintah (ornop) atau LSM, militer, pelaku bisnis dan sebagainya di belahan dunia ini. Di sini terlihat bahwa negara dijadikan sebagai alat kekuasaan, sebagaimana ditunjukkan oleh Thomas Hobbes dalam konseptualisasi klasik yang memandang negara yang kuat sebagai suatu keniscayaan dalam sebuah *polity* untuk mengatasi kecenderungan manusia yang ingin berkuasa.

Menanggapi persoalan urgensi negara, salah seorang teoritikus politik terkenal J.J. Rousseau, memandang bahwa fungsi negara dapat melakukan kontrol untuk melindungi kebebasan, kesejahteraan dan hak milik warga masyarakat, bahkan secara implisit dipahami bahwa kata dapat mengontrol tersebut sebagai dasar bagi penyelenggara untuk melakukan tekanan terhadap rakyatnya agar bersikap loyal, dengan kata lain bahwa negara memiliki hak eksklusif untuk memaksa<sup>56</sup> sebagian dari kelompok masyarakat untuk menyerahkan hak-haknya demi kepentingan umum.

Meskipun kekuasaan negara dapat bersifat memaksa, namun organisasi negara dalam Islam memperoleh kekuasaannya dari rakyat, yaitu masyarakat Muslim, dan karenanya ia bersifat demokratik. Secara teoritik, negara dibentuk oleh kesepakatan

---

<sup>55</sup> Ahmad Syafii Ma'arif, *Islam dan Masalah kenegaraan : Studi tentang Percaturan dalam Konstitusi, Cet-Ketiga*, (Jakarta : LP3ES, 1996), h. 16.

<sup>56</sup> Lihat, Fazlur Rahman, "Konsep Negara Islam" dalam John J. Donohue, John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*, (Jakarta : Rajawali Pers, 1995), cet. 5, h. 481.

untuk melaksanakan syari'at Allah, oleh sebab itu para pemimpin negara harus mentaati rambu-rambu syari'at, dan tidak bisa ditawar-tawar lagi. Islam sebagai gerakan inovatif bagi mewujudkan sebuah pandangan hidup Islami, dengan konsep syari'ahnya, memerlukan dukungan sebuah negara yang memiliki daya memaksa untuk dapat dijalankan oleh manusia, karena syari'ah Islam itu memang ditujukan buat manusia, sebagai makhluk yang berwatak, siap melaksanakan dan dapat menyesuaikan diri dengan pandangan hidup Islam. (aplikasi syari'ah Islam dalam kehidupan).

Setiap sistem masyarakat mempunyai filsafat, seperti halnya sistem politik dan prinsip-prinsip dasar berdirinya, sistem ekonomi dan pokok-pokok pegangannya, sistem moral dan sandarannya, tujuan alami dan pemecahan-pemecahan masalahnya akibat praktik sistem tersebut. Sistem yang paling sukses adalah sistem yang berdasarkan akidah yang tetap.<sup>57</sup> Oleh karena itu, negara idaman yang menjadi romantisismenya adalah negara Islam masa Rasulullah Saw., dan masa khulafâ' al-Râsyidîn. Patokan Sayyid Quthb nampaknya adalah bahwa selain sebagai Nabi dan Rasulullah, Muhammad Saw adalah juga seorang kepala negara dan kepala pemerintahan.

Realitas historis dan empiris menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw telah mendirikan negara bersama orang-orang pribumi (*anshâr*) dan masyarakat pendatang (*muhâjirîn*), beliau telah membuat konstitusi tertulis (undang-undang dasar) untuk berbagai suku termasuk Yahudi, beliau memberi perlindungan (proteksi) kepada umat non-Muslim, beliau mengirim dan menerima duta-duta dan juga membuat ikrar kebulatan tekad Aqaba. Inilah negara yang terjujur, tetapi bukan negara teokrasi karena beliau tidak menganggap dirinya anak Tuhan. Beliau hamba Allah, pesuruh-Nya dalam menyampaikan risalah kenabian, kehadiran beliau di dunia bagaikan rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'âlamîn*).

Oleh karena itu, sewaktu Alî Abdul Râziq memunculkan gagasannya tentang pemisahan fungsi kenabian Rasulullah Saw dengan fungsi kepemimpinan pemerintahan, Râziq “didepak” oleh para ulama Al-Azhâr. Sayid Quthb nampaknya sepakat dengan

---

<sup>57</sup>Sayyid Quthb, *Dirâsât*, h. 34, 42-43, 51, 86, 91, 96; *Khashâish*, h. 25; *al-Adâlah* h. 85, 86.

para ulama Al-Azhâr tersebut, karena menurut Quthb, risalah Islam itu bersifat menyeluruh, oleh karena itu syari'ah Islam harus direlaisasikan melalui kekuasaan negara, sebagaimana telah dilaksanakan oleh Rasulullah Saw., dan ajarannya eksis sepanjang zaman dan dianut oleh lebih dari satu milyar orang pengikutnya. Inilah salah satu alasan mengapa Michael Hart menempatkan Nabi Muhammad Saw pada urutan pertama di atas Isaac Newton dan Kristus, dalam karyanya *Seratus Tokoh*.<sup>58</sup> Betapa tidak, karena pemimpin mana yang ada di dunia yang sabda-sabdanya masih eksis hingga sekarang, dan menjadi pedoman hidup yang diikuti dan ditaati.<sup>59</sup>

Di sini terlihat bahwa Sayyid Quthb begitu yakin bahwa Islam sebagai agama yang komprehensif dapat menjadi petunjuk hidup semua umat manusia. Pandangan Sayyid Quthb tersebut agaknya menyimpulkan bahwa Islam adalah *way of life* yang paripurna dan merupakan metode hidup yang lengkap, untuk seterusnya merupakan gerakan inovatif yang tidak boleh berhenti dan tidak boleh puas dengan kenyataan-kenyataan. Oleh karena itu, keislaman seseorang, menurut hemat penulis, tentu tidak cukup hanya label dan ritual. Sebagaimana disinyalir oleh Sayyid Quthb, harus bersifat *kâffah*, menyeluruh, meliputi semua aspek kehidupan harus didasari oleh syari'ah Islam. Bila ditemukan kesalahan, maka Islam berkepentingan untuk membetulkannya. Begitu pula bila ditemukan kelemahan, maka Islam berkepentingan untuk mengubahnya menjadi kekuatan, dan jika ada kekurangan, maka perlu disempurnakan. Untuk membetulkan suatu kesalahan, mengubah kelemahan dan menyempurnakan kekurangan itu diperlukan syari'ah Islam sebagai panduan.

Sayyid Quthb cukup dikenal di kalangan umat Islam sebagai mujahid politik yang gigih memperjuangkan syari'ah Islam semasa hidupnya melalui aktivitas politiknya di Ikhwân al-Muslimîn. Oleh karena itu, pertanyaan bagaimana pandangan Sayyid Quthb terhadap posisi syari'ah Islam dalam negara, menjadi fokus utama kajian. Dari masalah pokok tersebut akan

---

<sup>58</sup>Maichel Hart, *The 100 a Ranking of the Most Influential in History*, terj. Mahbub Djunaidi, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (Jakarta : Dunia Pustaka, 1982).

<sup>59</sup>Adanya penyimpangan syari'ah tersebut dalam negara, yang disebabkan kebodohan dan kejahilan atau pengaruh Barat, inilah yang menjadi perjuangan Sayyid Quthb.

dikembangkan menjadi bagaimana pemahaman Sayyid Quthb tentang negara dan sistem pemerintahan, Syari'ah Islam dan penerapan syari'ah Islam dalam negara, juga pengaruh ide-idenya di dunia Islam kontemporer.

Dengan demikian diharapkan dapat mengungkapkan ketokohan Sayyid Quthb dalam memperjuangkan syari'ah Islam dalam aktivitas gerakannya, baik dalam posisi dia sebagai salah seorang tokoh kunci di organisasi Ikhwân al-Muslimîn setelah Hasan al-Bannâ, ataupun pada posisinya sebagai seorang ilmuwan (pemikir politik) yang memiliki kecerdasan dan ketangguhan retorika politik kenegaraannya. Agaknya hal ini penting diselidiki secara komprehensif dan mendalam. Pandangan Sayyid Quthb menarik perhatian penulis karena sosoknya yang militan dalam garis perjuangan membela Islam dan sekaligus pemikir intelektual yang memiliki karisma serta analisis yang tajam.



## **PARADIGMA *NATION STATE*, PEMIKIRAN POLITIK ISLAM DAN NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA**

Ada beberapa aspek masalah dalam judul secara teoritis perlu diberi landasan, antara lain adalah paradigma *nation state*, pemikiran politik Islam dan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Berikut pemaparannya secara komprehensif teoritis dan historis.

### **A. PARADIGMA *NATION STATE***

Konsep *nation state* merupakan salah satu konsep politik yang cukup sentral dan penting di dalam diskursus politik modernitas. Dalam kajian ilmu politik, ia selalu menarik untuk ditelaah dengan serius. Menurut Azyumardi Azra, konsep politik inilah yang menjadi bahasan “bermasalah” di Dunia Islam. Ketegangan Islam vs *nation state* dalam ruang politik kenegaraan modern merupakan salah satu dampak terbesar penetrasi Barat ke Dunia Islam. Konsep *nation state* dianggap a-historis bagi masyarakat Muslim pada umumnya.<sup>1</sup> Deringil menegaskan bahwa *nation state* berakar dari paham nasionalisme politik yang merupakan produk impor dari Eropa.<sup>2</sup> yang bermuara pada teori sekularisasi.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 10.

<sup>2</sup>Pergolakan pemikiran politik Islam tentang munculnya kebangsaan sebagai dasar negara seperti yang diusulkan oleh Cevdet Pasya, Turki membelakangi Islam sebagai asas kekhilafahan/kesultanan dan memproklaimkan diri sebagai negara Turki dengan argumen bahwa Turki telah membangun sebuah negara sebelum negara itu menjadi sebuah kekhalifahan, dan karenanya, secara realitas itu adalah negara Turki... Kekuatan nyata Pemerintahan Turki Utsmani terletak pada bangsa Turki. Lihat, Selim Deringil, *The Well-Protected Domains : Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, (London : Touris, 1998), h. 169-170.

<sup>3</sup>Berbeda dengan sekularisme sebagai paham, maka sekularisasi merupakan proses rasionalisasi seperti ditawarkan Nurcholish Madjid dan Muhammad Arkon,



Paradigma nasionalisme, terutama nasionalisme yang pertama kali muncul di Turki, secara keseluruhan ada suatu korelasi kuat dengan sekularisme, dan opini publik cenderung berpaling pada nasionalisme Turki. Posisi ulama berada di bawah kendali negara, demikian juga lembaga wakaf, sistem peradilan agama, dan pendidikan agama. Bahkan lebih jauh dari itu, sekularisme merambat ke bidang hukum perdata ketika pemerintah memasukkan syari'ah ke dalam Kode Hukum Keluarga yang disebarluaskan oleh negara.<sup>4</sup>

Keberatan Islam adalah pada ideologi sekularisme politik yang kental pada konsep negara bangsa tersebut. Karena sejak dulu, Islam telah mengenal sebuah teori tentang asal-usul negara, *raison d'être* (sebab keberadaan) dan legitimasi kekuasaan negara yang sebenarnya; yakni, bahwa manusia harus hidup berdampingan dan bekerja sama untuk bertahan hidup; manusia cenderung suka bertengkar dan berselisih; karena itu, harus ada hukum yang mengatur dan ditaati bersama; hukum membutuhkan orang yang menegakkannya. Hal inilah oleh Antony Black ditegaskan lagi bahwa otoritas politik dipandang berasal dari sifat bawaan manusia, hukum sebenarnya "lebih utama" dibanding jabatan; dan diakui secara universal bahwa pemimpin berada di bawah hukum yang tidak dapat dibantah.<sup>5</sup> Persoalannya adalah sumber hukum itu sendiri, berasal dari Wahyu Suci atau dari filsafat (produk akal pikiran manusia) yang sangat sekulistik.

Sebelum membahas konsep *nation state* di dunia Arab, terlebih dahulu dilihat bagaimana mereka dikuasai oleh para kolonialis dari Barat. Pertama-tama munculnya konfrontasi antara dunia Arab dengan Barat dimulai dari penetrasi Barat di Teluk Arab dan Lautan India, yaitu permulaan abad ke-16, pada waktu

---

yang menegarai bahwa setiap bahasa simbolik Islam, untuk memahami makna dan pesan yang paling dalam haruslah disekularisasikan dan dirasionalkan. Tanpa melakukan berpikir sejarah (*historical thinking*) atau mencari kebenaran dalam proses (*truth as process*), teks hanya akan menghasilkan pengikut-pengikut yang imannya bersemangat, tetapi hidup dalam kesadaran-kesadaran palsu yang menentramkan. Lihat, Moeslim Abdurrahman "Setangkai Pemikiran Islam", dalam Imdadun Rahmat (et.al.), *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2003), h 178

<sup>4</sup>Standford J. Shaw dan E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Jilid 2; *Reform, Revolution and Republic; The Rise of Modern Turkey 1808-1975*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1977), h. 289-307.

<sup>5</sup>Lihat paparan Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta : Serambi, 2006), h. 627.

Albuquerque menguasai pulau Hormuz di Teluk Arab tahun 1515, kemudian datanglah Portugis, Belanda, Perancis dan Inggris yang sukses menguasai pulau-pulau dan bagian Selatan serta bagian Barat Arab. Berikutnya, pada tahun 1797 Napoleon menguasai Mesir, pada 1830 Perancis menguasai Aljazair, 1882 Tunis dan Mesir dikuasai oleh Perancis dan Inggris, menyusul Sudan, Maroko dan Libya. Pada akhir perang dunia ke-I, seluruh dunia Arab telah dijajah oleh Barat.<sup>6</sup> Sejak itulah para elit politik dan cendekiawan, kaum terpelajar, seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Al-Afghani berjuang untuk memerdekakan diri dari para penjajah Barat.

Bung Karno yang menginginkan konsep negara bangsa (*nation state*) banyak terinspirasi oleh gagasan Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani, yang menurutnya, telah membangunkan dan menjunjung rakyat-rakyat Islam di seluruh benua Asia dari kegelapan dan kemunduran. Secara radikal, al-Afghani yang telah membangunkan kenyataan-kenyataan Islam tentang politik, dan membangunkan perlawanan di hati sanubari rakyat Muslim terhadap bahaya imperialisme Barat, dan ia adalah orang pertama yang mengusung barisan rakyat Islam (sekarang disebut sebagai semangat Pan-Islamisme) yang kokoh, guna melawan bahaya imperialisme Barat tersebut. Lebih jauh pemikiran al-Afghani ini dielaborasi oleh Bung Karno, dengan mengatakan bahwa Islam harus mengambil tekniknya kemajuan Barat, dan mempelajari rahasia-rahasianya kekuasaan Barat.

Benih-benih itu tertanam, sebagi ombak makin lama makin hebat, makin lama makin tinggi dan makin besar, maka di seluruh dunia Muslim tentara-tentara Pan-Islamisme sama bangun dan bergerak dari Turki dan Mesir, sampai ke Maroko dan Kongo, ke Persia, Afghanistan... membanjir ke India, terus ke Indonesia.... Gelombang Pan-Islamisme melimpah ke mana-mana. Begitulah rakyat Indonesia insaf akan tragis nasibnya, bangkit melawan penjajah.<sup>7</sup> Agaknya Sukarno tidak menyia-nyiakan momentum Pan-Islamisme ini, kemudian kekuatan ini ia integrasikan dengan pemikiran nasionalisme dan Marxisme.

---

<sup>6</sup>Lihat, Munif Rozzoz " Arab Nationalism" dalam Syafiq Mugni (editor.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, (Montreal, Quebec, Canada : Agence Canadian de Developmen International, t.th), h. 401.

<sup>7</sup> Soekarno, *Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme*, (Jakarta :Yayasan Pembaruan, 1963), h. 14. Pernah dimuat dalam harian "Suluh Indonesia Muda", 1926.

Di zaman Syaikh Muhammad Abduh, Ibnu Taimiyah dan Jamaluddin Al-Afghani boleh dikatakan sebagai puncak pemikiran skripturalis-modernis. Pada saat itu muncul loyalitas Islam terhadap nasionalisme atau negara bangsa, tidak lain merupakan konsep politik yang imajinatif. Moeslim Abdurrahan mengatakan sebagai konsep politik imajinatif karena konsep negara pada zaman Rasulullah bisa dikatakan belum ada, karena masyarakat yang ia pimpin belum memiliki kompleksitas, baru berupa kesadaran kabilah atau ummat. Pada era Abduh ini muncul kesadaran kolektif umat Islam anti kolonial dan pentingnya hidup dalam negara bangsa.<sup>8</sup>

Perjuangan bangsa Arab untuk memerdekakan diri dari cengkraman imperialisme dan kolonialisme Barat, tidak berlangsung mulus, apalagi ingin menegakkan nasionalisme Arab di antara negara-negara Arab, sebagaimana digambarkan oleh Munif Rozzoz berikut ini :

*Throughout this phase of the struggle for independence the main ideal of various Arab national movements was borrowed from the West itself. it was, in fact, a struggle to achieve independence in order to be able to establish governments and societies on the same lines as those in the West. And so it was at the same time a struggle for modernization, liberalization, constitutional democracy, education and progress. During this phase the search for identity was still going on. The nation of "one Arab nation" was hardly accepted in Egypt and North Africa, although Arab responsibilities were acknowledged.*<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Moeslim Abdurrahan "Setangkai Pemikiran Islam" dalam, M. Imdadun Rahmat (et.al), *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2003), h. viii.

<sup>9</sup>Lihat, Munif Rozzoz " Arab Nationalism" dalam Syafiq Mugni (editor.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, (Montreal, Quebec, Canada : Agence Canadian de Developmen International, t.th), h. 404. Terjemahnya kurang lebih demikian : Sepanjang tahap perjuangan kemerdekaan menuju masyarakat yang ideal utama, berbagai gerakan nasional Arab dipinjam dari Barat itu sendiri. Hal itu, pada kenyataannya, sebuah perjuangan untuk mencapai kemerdekaan dalam rangka untuk dapat membentuk pemerintah dan masyarakat yang sejajar seperti yang di Barat. Dan itulah yang terjadi pada saat yang sama perjuangan untuk modernisasi, liberalisasi, demokrasi konstitusional, pendidikan dan kemajuan. Selama fase ini mencari identitas masih berlangsung. Bangsa "satu bangsa Arab" hampir tidak diterima di Mesir dan Afrika Utara, meskipun tanggung jawab Arab yang diakui.

Sebagaimana al-Ghazali melawan Ibnu Rusyd dalam mematahkan argumen filsafat adalah dengan filsafat, maka negara-negara Arab juga dapat mengusir penjajah dengan taktik dan strategi yang diajarkan oleh Barat, yaitu dengan mengadopsi konsep *nation state*, liberalisasi, pendidikan, dan lain sebagainya sebagaimana diuraikan di atas. Namun demikian, dalam konteks pemikiran politik Islam, konsep *nation state* yang diadopsi dari pemikiran Barat tersebut tidak secara totalitas Barat *an sich* melainkan ada muatan-muatan spiritual, yaitu baik secara teoritis maupun praksis politik didasari oleh konsep penciptaan alam secara makro, yaitu adanya Allah swt Sang Maha Pencipta, termasuk di dalamnya wilayah-wilayah yang diklaim sebagai negara oleh manusia. Maka demokrasi, demokratisasi dan pluralisme dalam negara bangsa modern perlu dikedepankan perhatiannya dengan berbasis tauhid, sebagaimana pandangan pemikiran politik Islam secara global.

## **B. PEMIKIRAN POLITIK ISLAM**

Islam boleh jadi merupakan agama yang paling kaya dengan pemikiran politik, yang terentang mulai masalah etika politik, filsafat politik, agama, hukum, hingga tata negara. Pemikiran politik Islam dipengaruhi oleh pemikiran politik Plato, Aristoteles, dan Iran kuno.<sup>10</sup> Tapi keragaman khazanahnya bisa dikatakan bermuara pada pemikiran tentang hubungan agama dan negara. Boleh dikata bahwa pemikiran para pemikir muslim yang menginginkan pemisahan Islam dan politik sebagai pemikiran politik Islam dan pemikiran yang menghendaki penyatuan Islam dan politik sebagai pemikiran Islam politik. Ketika sejak Revolusi Prancis agama Kristen relatif telah selesai membahas hubungan gereja dan negara—bahwa gereja harus terpisah dari negara—Islam masih berkuat pada persoalan yang satu ini, sejak zaman Nabi hingga zaman kini.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup>Lihat Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan dari *The History of Islamic Political Thought From The Prophet to the Present*, terbitan Edinburgh University Press, 2001. Terj. Oleh Abdullah Ali & Mariana Ariestyawati, (Jakarta : PT. Serambi Ilmu Semesta, 1427 H/ 2006 M.

<sup>11</sup>Debateble mengenai hubungan agama dan negara, khususnya masalah syari'ah Islam, menurut hemat Azyumardi Azra akan tetap menjadi pembicaraan, perdebatan, dan pembahasan yang tak akan ada ujungnya. Karena persoalan syari'ah Islam merupakan salah satu subyek penting, meski hal ini telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak beberapa abad lalu hingga dewasa ini. Lihat, Azyumardi Azra,

Nabi Muhammad saw, pada zamannya, membentuk sebuah komunitas, yang diyakini bukan cuma komunitas agama, tapi juga komunitas politik. Nabi berhasil menyatukan berbagai komunitas kesukuan dalam Islam. Di Madinah, tempat hijrah Nabi, beliau berhasil menyatukan komunitas sosial, yakni kaum Anshar dan kaum Muhajirin. Lebih dari itu, di Madinah, Nabi juga berhasil mengatur kehidupan kaum muslim, Nasrani, serta Yahudi dalam komunitas “Negara Madinah” atau “masyarakat Madinah”. Komunitas yang dibentuk Nabi di Madinah inilah yang belakangan acap dirujuk oleh para pemikir muslim, baik yang liberal maupun yang fundamentalis, sebagai masyarakat Islam ideal. Pemikir liberal lebih suka menyebut komunitas yang dibentuk Nabi di Madinah sebagai “masyarakat madani”, sedangkan mereka yang fundamentalis lebih nyaman menyebut “Negara Madinah”. Perspektif pemikiran politik kontemporer Negara Madinah itu adalah wujud negara bangsa yang berdasar pluralisme sejati.

Komunitas di Madinah, menurut Marshal G.S. Hodgson,<sup>12</sup> memberikan tiga ciri yang berbeda yang disyaratkan oleh semua prinsip hukum yang dapat ditelusuri kembali ke Madinah. *Pertama*, ia memberikan sebuah orientasi yang ideal; seluruh tujuan Muhammad adalah membangun suatu kehidupan yang salih (*a godly life*), dan komunitas menjawabnya sesuai dengan tujuan ini. *Kedua*, ia menyodorkan suatu hubungan pribadi di dalam kelompok itu, setiap orang mengenal orang-orang yang lainnya, sebagai hamba Tuhan yang bertanggung jawab, tidak memperlakukan dan tidak diperlakukan dengan cara impersonal dari para fungsionaris resmi. *Ketiga*, ia menyajikan suatu homogenitas kultural di dalam kelompok dan homogenitas<sup>13</sup> inilah

---

“Syariat Islam dalam Bingkai *Nation State*” dalam, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta : Paramadina, 2005), h. 29-30.

<sup>12</sup> Lihat, Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, buku kedua “Peradaban Khalifah Agung” terj. Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta : Paramadina, 2002), h. 119.

<sup>13</sup> Homogenitas merupakan salah satu adat Arab yang umum yang dimodifikasi oleh kesetiaan kelompok tersebut kepada Muhammad saw. Karena, Nabi Muhammad saw telah berhasil menyatukan berbagai komunitas kesukuan dalam Islam, sehingga, menurut penulis, homogenitas di sini diartikan sebagai homogenitas masyarakat Islam dalam konteks “Darul Islam” (negeri-negeri di bawah kekuasaan Muslim; kemudian negeri mana saja di mana lembaga-lembaga Muslim dipertahankan, apakah di bawah kekuasaan Muslim atau tidak. Ini kebalikan dari Darul Harb yaitu, negeri-negeri di bawah kekuasaan non-Muslim). Lihat, Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*,

yang memungkinkan dua ciri yang lainnya itu : kesiapan terhadap orientasi ideal tersebut, dan kesiapan terhadap pelaksanaan hubungan-hubungan pribadi di antara orang-orang yang beriman.

Di masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah (661-850 Masehi), pemikiran politik Islam didominasi oleh perdebatan tentang sistem pemerintah atau lebih tepatnya hubungan khalifah dan negara. Kedua dinasti Islam ini cenderung menganut sistem pemerintah atau sistem politik yang tidak memisahkan agama dan negara. Bahkan agama yang direpresentasikan oleh khalifah cenderung mensubordinasi negara atau kehidupan politik di kedua dinasti. Sebut saja contohnya ketika Khalifah Umar bin Abdul Azizi berkuasa, ia berwasiat kepada khalifah penggantinya Yazid bin Abdul Malik bin Marwan : “Hendaknya kamu bertaqwa kepada Allah. Perhatikan rakyatmu, perhatikan rakyatmu karena sesungguhnya engkau tidak akan lama di dunia setelah kematianku”<sup>14</sup>

Sejak kira-kira 850 M, pemikiran dan praktek politik yang dominan di dunia muslim adalah yang memisahkan agama dan negara. Kekuasaan dibagi antara sultan yang mengatur urusan militer serta menegakkan hukum dan ketertiban dan ulama yang mengatur urusan sosial dan keluarga. Sejak 1000-1200 M, para pemikir muslim, seperti Al- Mawardi , Nizam al-Mulk, Al- Gazali , Ibn Rusyd, serta Al-Razi, menawarkan pemikiran politik jalan tengah atau pemikiran politik keseimbangan. Di masa-masa tersebut, sultan dan ulama saling bekerja sama dan saling tergantung. Namun, pada 1220-1500 M, ide penyatuan agama dan politik kembali mendominasi pemikiran para pemikir muslim. Pemikir muslim yang paling menonjol pada masa itu, yang menganjurkan pemerintahan berdasarkan syariat, adalah Ibn Taimiyah. Puncak pemerintahan berdasarkan syariat berlangsung pada masa kerajaan-kerajaan modern yang meliputi Dinasti Utsmani, Dinasti Safawi, dan Dinasti Mogul. Tentu saja Dinasti Utsmani, yang berpusat di Turki, menjadi dinasti paling terkemuka.

---

buku kedua “Peradaban Khalifah Agung” terj. Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta : Paramadina, 2002), h. 119 dan 362.

<sup>14</sup> Imam Asd-Suyuthi, *Tarikh Khulafa’*, *Sejarah Penguasa Islam; Khulafa’urraSyidin, Bani Umayyah, Bani Abbasiyyah*, terj. Samson Rahman, (Jakarta : Pustaka Al-kautsar, 2005), cet ke-3, h. 292.

Dinasti ini disebut Khilafah Islamiyah. Namun, dinasti ini mengalami kemunduran dan dibubarkan pada 1924.<sup>15</sup>

Kemunduran ini menandai mulai berpengaruhnya pemikiran politik Barat. Para pemikir yang diidentifikasi sebagai pemikir liberal bermunculan. Mereka antara lain Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, yang menganut paham pemisahan agama dan politik. Berpijak pada kemajuan Barat, para pemikir muslim ini menawarkan pemikiran modernisme. Tapi kemajuan Barat dewasa ini memunculkan reaksi di kalangan pemikir Islam fundamentalis. Pemikir Islam fundamentalis paling terkemuka adalah tokoh Ikhwanul Muslim, Al- Maududi, serta Sayyid Qutb. Mereka menginginkan kehidupan masyarakat muslim dewasa ini mencontoh kehidupan di masa Nabi atau setidaknya masa kejayaan dinasti-dinasti di masa awal Islam. Itu berarti mereka menginginkan tidak adanya pemisahan agama dan politik.

Kata *politique* berasal dari bahasa Yunani, *politique*, *politics* atau *politi cus* berasal dari kata *police* yang berarti kota. Kata *politique* dalam bahasa Yunani tersebut identik dengan kata “siyasah” dalam bahasa Arab yang bisa diartikan mengemudi, mengendalikan, mengatur dan lain sebagainya.<sup>16</sup> Di samping itu, politik bisa juga diartikan sebagai segala urusan dan tindakan meliputi kebijakan, siasat dan semisalnya, mengenai pemerintahan negara terhadap negara lain; dan bisa diartikan sebagai kebijakan atau cara bertindak dalam menghadapi atau menangani suatu masalah.<sup>17</sup> Ada juga yang menganggap ilmu politik sinonim dengan ilmu pemerintahan (*government*) di mana ilmu ini mencakup dua unsur utama, yaitu “teori politik” dan “administrasi pemerintahan”, hanya saja keduanya tidak membicarakan tingkah laku politik secara luas.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup>Penghapusan Khilafat Islamiyah (Imperium Turki Usmani) pada tahun 1924 terjadi sesudah penipuan yang dilakukan oleh Barat, yang mencaplok bagian-bagian yang terpotong dari Imperium Turki, membangkitkan rasa dendam dan mempercepat proses nasionalis. Lihat, Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. HM. Rasidi, (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), h. 327.

<sup>16</sup>Ali Syari’ati, *Ummah dan Imamah, Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1995), h. 55.

<sup>17</sup>Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*, (Bandung : Mizan, 1997), h. 416.

<sup>18</sup>Abi Kusno, *Parameter Ilmu Sosial dalam Islam*, Makalah Seminar, (Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 1995), h. 3.

Politik, dalam terminologi syar'i, adalah mengurus kepentingan orang banyak dalam lingkup *Daulah Islamiyah* dengan cara-cara yang dapat merealisasikan kemaslahatan umum, menghilangkan kemudharatan, tidak melanggar batas-batas syaria'h dan kaidah-kaidah asasinya. Oleh karena itu maka tidak diragukan lagi bahwa politik adalah wajib baik ditinjau dari segi syar'i maupun akal. Cukup banyak dalil-dalil al-Qur'an yang mendukung kewajiban politik. Sedangkan secara akli, dikarenakan urusan manusia tidak mungkin tertangani melainkan dengan adanya pemimpin yang bertanggung jawab. Begitu urgennya keberadaan pemimpin, yang dapat memaksimalkan ajaran amar ma'ruf nahi munkar, maka membentuk sebuah pemerintahan merupakan kewajiban agama dan bentuk pendekatan diri kepada Allah. Dalam menjalankan roda pemerintahan itu termasuk pendekatan yang paling utama. Pemerintahan akan rusak bila manusia hanya mengejar jabatan dan harta. Maka dari itu, melaksanakan pemerintahan yang adil merupakan suatu keniscayaan dalam Islam, dengan kata lain, politik yang adil merupakan bagian yang tak terpisahkan dari syari'ah.<sup>19</sup>

Pasca meninggalnya Rasulullah saw, persoalan yang mula-mula muncul ke permukaan dalam sejarah Islam klasik adalah persoalan politik. Hal ini merupakan sesuatu yang agak ganjil. Bahkan Harun Nasution memandangnya sebagai hal yang aneh, karena ternyata persoalan politik mendahului persoalan teologis,<sup>20</sup> yaitu perbedaan pendapat masalah suksesi kepemimpinan, siapa yang akan menggantikan kedudukan Rasulullah saw sebagai kepala negara. Sebagaimana telah diketahui, bahwa setelah wafatnya Rasulullah saw, kaum Muslimin di Madinah terbentuk kelompok-kelompok politik yang berbeda-beda, seperti kelompok kaum Anshar, Muhajirin dan kelompok Bani Hasyim yang memiliki pemimpin sendiri-sendiri, Sa'ad bin Ubaidah untuk kelompok Anshar, sementara Muhajirin mendukung Abu Bakar dan Umar bin Khattab, sedangkan Bani Hasyim memberikan

---

<sup>19</sup> Lihat, "Kerancuan Politik" dalam *Al Furqon*, Edisi 7 Tahun IV, Shofar 1426.

<sup>20</sup> Berpangkal dari persoalan politik, pada akhirnya memunculkan persoalan teologis yang melahirkan aliran Khawarij, Syi'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah dan lain-lainnya. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 1-11. Bandingkan, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta : UI-Press, 1978), Jilid I, h. 92. Lihat juga , Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London : Macmillan Press Ltd, 1970), h. 139.



dukungan mereka kepada Ali bin Abi Thalib. Adanya friksi-friksi politik tersebut dengan sendirinya menimbulkan pemikiran di bidang politik. Kelompok Anshar dan Muhajirin berkumpul di balairung *Bani Sa'idah* dan mengadakan perdebatan politik, sementara Bani Hasyim masih berkabung atas kepergian Nabi. Akhirnya, dalam perdebatan kedua kelompok tersebut menyetujui terpilihnya Abu Bakar atas usul dari Umar bin Khattab, sebagai kepala negara.<sup>21</sup> Atas fenomena historis ini, di kalangan para pemerhati dan pengkaji sejarah Islam klasik, khususnya masalah pemikiran politik Islam, mereka membangun argumentasi dan rasionalisasi sebab-sebab kenapa Rasulullah saw tidak menunjuk penggantinya.<sup>22</sup>

Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai realitas ideal sumber hukum Islam, termasuk masalah politik pemerintahan, tidak menyebutkan secara eksplisit sistem dan bentuk pemerintahan, melainkan hanya ide dasar dan prinsip-prinsip pemerintahan dan kepala negara yang memimpin. Adapun bentuk dan sistem pemerintahan yang konkrit tergantung ijtihad umat Islam, karena prinsip-prinsip politik yang ada dalam kedua sumber pokok Islam itu pun sedikit sekali mengungkap persoalan politik pemerintahan.<sup>23</sup> Bahkan menurut Abu Zahrah, tidak ada satupun nash yang qath'y atau isyarat yang jelas tentang siapa yang akan menggantikan posisinya sebagai kepala negara setelah ia wafat. Beberapa sahabat meminta Nabi untuk menunjuk dan mengangkat penggantinya. Namun Nabi menolak untuk berbuat demikian, seraya bersabda bahwa apabila mereka (umat Islam) memberontak terhadap pengganti yang diangkat oleh Nabi, maka mereka akan dihukum. Seandainya Nabi mengangkat seorang pengganti dan merinci suatu

---

<sup>21</sup> Lihat, Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, (Indianapolis : American Trusst Publications, 1986), h. 42.

<sup>22</sup> Persoalan kenapa Rasulullah saw tidak menunjuk penggantinya semasa ia masih hidup, beberapa argumentasi dan rasionalisasi telah dibangun. Untuk lebih jelasnya, lihat, Thomas Arnold, *The Caliphate and Holy Roman Empire*, h. 19.

<sup>23</sup> Lihat, Nasih N. Ayubi, *Political Islam : Religion and Politics in The Arab World*, (London : Reutledge, 1991), h. 1-2. Mengapa al-Qur'an tidak menjelaskan dasar-dasar kekhalifahan serta syarat-syarat dan sifat-sifat orang yang akan menjadi khalifa ?, jawabannya, bahwa al-Qur'an telah menetapkan tiga dasar pemerintahan dalam Islam, yaitu : keadilan, musyawarah dan kepatuhan *ulil amri*, baik dalam hal-hal yang disukai atau tidak disukai oleh umat Islam, kecuali *ulil amri* itu memerintahkan kedurhakaan kepada Allah dan Rasul-Nya, maka dalam keadaan demikian seorang *ulil amri* tidak boleh dipatuhi, bahkan harus dimakzulkan. Lihat, Sayyid Quth, *al-Adalah al-Ijtima'iyahfi al-Islam*, (Beirut, Kairo : Dar al-Syuruq, 1981), Cet ke-7, h. 101-108.

cara tertentu dalam pemilihan, maka cara itulah yang menjadi satu-satunya cara pengangkatan seorang kepala negara, dan ketentuan yang bersifat membatasi itu akan menyebabkan kesulitan besar dalam perkembangan pemerintahan dalam Islam.<sup>24</sup>

Pada saat Nabi menderita sakit menjelang wafatnya, perintah Nabi kepada Abu Bakar untuk menggantikan dirinya menjadi imam shalat. Tentu saja perintah ini tidak serta merta ditafsirkan sebagai isyarat penunjukan Abu Bakar sebagai pengganti kepala negara dan kepala pemerintahan. Karena di samping tidak proporsional, juga tidak etis. Para pengkaji pemikiran politik Islam melihat bahwa tidak ada relevansi antara menjadi imam shalat dan menjadi khalifah.<sup>25</sup> Seiring dengan ini, walaupun ada hadis Nabi (baca : Hadis Khadir Khom) yang menyatakan pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai pengganti Rasulullah kelak, itu pun dipertanyakan keabsahannya. Karena di kalangan Arab kala itu, tidak ada tradisi pengangkatan pemimpin yang masih berusia muda.<sup>26</sup>

Bermula dari kedudukan Nabi yang tidak saja sebagai Rasul (pemimpin agama, sebagai Nabi tentu Muhammad tak tergantikan), tetapi sekaligus sebagai kepala negara. Maka dalam pemikiran politik Islam muncul pendapat bahwa Islam adalah *din wa siyasah*, yang menegaskan bahwa tidak ada pemisahan antara agama dan politik.<sup>27</sup> Dalam konteks ini, al-Ghazali menandakan, "*al-din wa al-mulk tau'aman fala yastaghni ahadu-huma min al-akhar* (agama dan pemerintahan adalah saudara kembar, yang satu tidak bisa jalan tanpa yang lain).<sup>28</sup> Oleh karena itu, integrasi politik ke dalam agama terlihat jelas dalam ekspresi keagamaan dan politik Nabi Muhammad saw, dan selanjutnya dalam banyak hal dilanjutkan

---

<sup>24</sup>Jadi, dengan tidak menunjuk pengganti dan menetapkan suatu cara tertentu, maka Nabi telah bertindak sesuai dengan jiwa al-Qur'an mengenai masalah tersebut. Lihat, Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, (Indianapolis : American Trusst Publications, 1986), h. 41.

<sup>25</sup>Apabila hal itu merupakan isyarat, kata Abu Zahrah, untuk mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah, tentu saat itu kasus ini menjadi argumen perdebatan, tetapi ternyata tidak. Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta : Logos Publishing House, 1996), h. 23.

<sup>26</sup>Lihat, M.A. Shaban, *Sejarah Islam : Penafsiran Baru 600-750*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993), h. 21.

<sup>27</sup>Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 229.

<sup>28</sup>Lihat, Gustave E. Von Grunebaum, *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, (Jakarta : Yayasan Perhidmatan, 1983), h. 217.

dan diikuti oleh al-Khulafa' al-Rasyidun dan khalifah Umar bin Abdul Aziz.

Merujuk pada konsep dan praktek politik zaman Nabi dan Khulafa' al-Rasyidun di atas, maka tidak salah Ian Adams mengatakan bahwa pemikiran politik Islam, tidak hanya berkutat di sekitar gagasan tentang negara, tetapi juga membahas ide-ide tentang komunitas Muslim yang dipimpin oleh khalifah (penerus Nabi). Khalifah ini memiliki status sebagai pemimpin politik dan agama yang mesti ditaati oleh seluruh anggota komunitas Muslim. Khalifah menjalankan kekuasaannya dibimbing oleh saran-saran dari ulama yang terdiri dari para sarjana agama yang ahli di bidang syari'ah, atau hukum Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadits Nabi.<sup>29</sup> Pernyataan ini mengindikasikan bahwa pemikiran politik Islam itu mutlak berlandaskan al-Qur'an dan hadis Nabi, melaksanakan hukum-hukum syari'ah dalam masyarakat dan negara melalui kepemimpinan seorang khalifah.

Pada tataran historis, pengkaji pemikiran politik Islam akan menemukan dalam sejarah Islam selama enam atau tujuh abad peertamanya suatu mozaik yang mencengangkan dari aliran-aliran politik praktis yang saling bersaing.<sup>30</sup> Seperti aliran politik Sunni dan Syi'ah yang dapat dilacak dari balairung *Bani Sa'idah*, sesaat setelah Nabi wafat yang memperdebatkan tentang suksesi kekhalifahan. Namun sesungguhnya yang lebih dapat dipercaya adalah dengan terjadinya tragedi "karbala" yang menjadi "*turning point*" disaat terbunuhnya cucu Nabi, Husein secara mengenaskan, perselisihan ini tidak hanya terjadi pada abad ke-6 dan 7 pertama dalam sejarah Islam saja, tetapi secara tajam berlanjut hingga kini.<sup>31</sup> Di samping itu, di sepanjang bentangan sejarah Islam, lahir pula tokoh-tokoh penting pemikir politik dengan konsepsi dan persepsi mereka masing-masing mengenai landasan-landasan kewenangan penguasa dan batas-batas ketaatan rakyat terhadap penguasa. Di antaranya adalah : Ibnu Arabi, Al-Farabi, Al-Mawardi, Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, Sayyid

---

<sup>29</sup>Lihat, Ian Adams, *Political Ideology Today*, terj. Ali Noerzaman, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik dan Masa Depan*, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 2004), h. 427.

<sup>30</sup> Lihat, Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin : University of Texas, t.t), h.4.

<sup>31</sup>Lihat, Sayyid Husain m. Jufri, *Islam Syi'ah*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1991), h. 14.

Quthb, Al-Maududi, Muhammad Asad, Khumaini, Ali Abdurraziq, Thaha Husein, Muhammad Abduh, Husain Haikal dan lain-lain.

Pemikiran politik Islam memiliki beberapa hal yang perlu dipahami bersama bahwa sampai saat ini ada tiga pendapat yang berkembang dalam lingkungan kaum muslim tentang politik. *Pertama*, aliran yang berpendapat bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan serba lengkap yang mengatur segala aspek kehidupan, termasuk bernegara. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak mengatur masalah politik atau ketatanegaraan. *Ketiga*, pendapat yang mengambil jalan tengah bahwa dalam Al-Qur'an tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.<sup>32</sup>

Informasi spiritual dalam al-Qur'an tentang politik dapat ditemukan pada :

**1. Ayat-ayat yang mengandung akar kata “hukm”,  
sebagaimana firman Allah :**

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَتَّقُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ

*“Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia pemberi keputusan yang paling baik”. (Q.S. al-An'aam : 57).*

Menurut M. Quraish Shihab, kata “hukm” dalam ayat di atas, pada mulanya berarti “menghalangi atau melarang dalam upaya mewujudkan perbaikan”. Dari akar kata yang sama juga terbentuk kata “hikmah” yang mengandung persamaan makna dengan “siyasat” yang berarti mengemudi, mengendalikan, pengendali dan pengendalian.<sup>33</sup> Kata hikmah yang mengandung arti kebijaksanaan, juga mempunyai padanan kata siyasat yang berarti politik, sementara ada pula pendapat lain yang mengatakan bahwa hikmah atau kebijaksanaan mengacu kepada kemampuan seseorang menangani satu masalah sehingga mendatangkan kemaslahatan dan menjauhkan kemudharatan; namun yang jelas

---

<sup>32</sup>Ulil Abshar-Abdalla, “Fahmi Huwaidi dan Dzimmah”., dalam Kajian di Jawa Pos, 1 Juni 2003.

<sup>33</sup>Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung : Penerbit Mizan, 1997), cet ke-5, h. 416-417.

kata tersebut dalam konteks pujian, sebagaimana firman Allah berikut ini :

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا  
كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣٦﴾

Allah menganugerahkan Al Hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah).(Q.S. al-Baqarah : 269).

## 2. Istikhlaf, sebagaimana firman Allah berikut ini :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا  
أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ  
بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."(Q.S. al-Baqarah : 30).

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ  
الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ  
عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢٦﴾

Hai Daud, Sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, Maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa

*nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan. (Q.S. Shaad : 26).*

### 3. Isti'mar, sebagaimana firman Allah berikut ini :

﴿وَالِىْ ثَمُوْدَ اٰخَاهُمْ صٰلِحًا قَالَ يَنْقُوْمِرْ اَعْبُدُوْا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ ۚ هُوَ اَنْشَاَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا فَاسْتَغْفِرُوْهُ ثُمَّ تَوْبُوْا اِلَيْهِ ۚ اِنَّ رَبِّىْ قَرِيْبٌ مُّجِيْبٌ ۝۶۱﴾

*Dan kepada Tsamud (kami utus) saudara mereka shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya<sup>34</sup>, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku Amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)." (Q.S. Huud : 61).*

Kata *isti'mar* dapat berarti menjadikan kamu atau meminta/ menugaskan kamu mengolah bumi agar memperoleh manfaatnya. Dari satu sisi penugasan tersebut dapat merupakan pelimpahan kekuasaan politik. Sedangkan pada sisi lain, mengingat yang menugaskan itu adalah Allah swt, dan karenanya para petugas dalam menjalankan tugasnya tersebut, wajib memperhatikan kehendak yang menugaskan.<sup>35</sup>

### 4. Imam dan Imamah, sebagaimana firman Allah ini :

﴿وَإِذْ ابْتَلٰى اِبْرٰهِيْمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهِنَّ ۚ قَالَ اِنِّىْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ۚ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِيْ ۚ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِيْ الظّٰلِمِيْنَ ۝۱۲۴﴾

<sup>34</sup> Maksudnya: manusia dijadikan penghuni dunia untuk menguasai dan memakmurkan dunia.

<sup>35</sup> Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung : Penerbit Mizan, 1997), cet ke-5, h. 424-425.

*Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji<sup>36</sup> Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia". Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku"<sup>37</sup> Allah berfirman: "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim". (Q. S. al-Baqarah : 124)*

وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ  
الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا  
عَبِيدِينَ ﴿٧٣﴾

*Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan telah Kami wahyukan kepada, mereka mengerjakan kebajikan, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, dan hanya kepada kamilah mereka selalu menyembah,(Q.S. al-Anbiyaa : 73).*

Selanjutnya imam atau imamah adalah identik dengan khilafah yang berarti pemegang kekuasaan atas umat Islam yang wajib mereka taati sepanjang imam tersebut adalah benallah berikut ini :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ  
نَزَعْنَاهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu*

<sup>36</sup> Ujian terhadap Nabi Ibrahim a.s. diantaranya: membangun Ka'bah, membersihkan ka'bah dari kemusyrikan, mengorbankan anaknya Ismail, menghadapi raja Namrudz dan lain-lain.

<sup>37</sup> Allah telah mengabulkan doa Nabi Ibrahim a.s., karena banyak di antara Rasul-rasul itu adalah keturunan Nabi Ibrahim a.s.

*lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*(Q.S. An-Nisa' : 59).

Ayat di atas dengan tegas mengindikasikan bahwa ketaatan pada pemimpin (*ulil amri*) selama pemimpin tersebut secara konsisten dan konsekuen patuh dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan kata lain, ia harus memimpin dalam jalur yang benar yang dituntun oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Jika pemimpin tersebut inkar dan membelakangi aturan-aturan yang telah digariskan oleh Allah swt dan Rasulullah saw, maka ia tidak wajib diikuti bahkan harus dimakzulkan dari singgasana kekuasaannya.<sup>38</sup>

#### **a. Negara Dan Sistem Pemerintahan Islam**

Munculnya negara-negara bangsa (*nation state*)<sup>39</sup> dan “berhembusnya” semangat sekularisme yang dibawa oleh Barat modern, telah menjadikan para mujtahid politik Muslim banyak terlibat dalam wacana ini. Pertanyaan apakah Islam itu agama atau negara, adalah suatu pertanyaan yang tidak memiliki relevansinya dengan realitas kaum Muslim. Pertanyaan itu sebenarnya adalah pertanyaan yang diajukan oleh kebudayaan Barat dengan segala pengalaman historis yang dilaluinya. Karena itu, Barat haruslah dipahami dalam kerangka rujukan Barat dan Islam harus dipahami dalam kerangka rujukan Islami.

Seorang penguasa di negeri Muslim membutuhkan legitimasi agama bagi kekuasaannya. Selain itu, dan ini yang terpenting, Islam memiliki hukum-hukum syari'ah yang membutuhkan kekuasaan negara untuk menerapkannya. Karena itu, memisahkan agama dan negara sama sekali tidak sejalan dengan kerangka rujukan pemikiran Islam. Rujukan historis tentang bagaimana praktik kenegaraan dalam Islam, adalah praktik Nabi Saw dan

---

<sup>38</sup>Lihat, Khalid Ibrahim Jindan, *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymiah* (Washington DC : Georgetown University, 1979), h. 103. Bandingkan dengan Sayyid Quth, *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, (Beirut, Kairo : Dar al-Syuruq, 1981), cet ke-7, h. 131.

<sup>39</sup>Konsep *nation state* merupakan salah satu konsep politik yang cukup sentral dan penting di dalam diskursus politik modernitas. Dalam kajian ilmu politik, ia selalu menarik untuk ditelaah dengan serius. Menurut Azyumardi Azra, konsep politik inilah yang menjadi bahasan “bermasalah” di Dunia Islam. Ketegangan Islam vs *nation state* dalam ruang politik kenegaraan modern merupakan salah satu dampak terbesar penetrasi Barat ke Dunia Islam. Konsep *nation state* dianggap a-historis bagi masyarakat Muslim pada umumnya. Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 10.



Bentuk negara bukanlah hal-hal yang diatur oleh Islam. Ia termasuk masalah yang diserahkan kepada kaum Muslim agar mereka berijtihad sesuai dengan pertimbangan manfaat dan kemaslahatan serta berbagai standar yang ada pada setiap zaman. Persoalan prinsip dasar pembentukan negara sebagai dasar penegakan syariaat. Ada beberapa isyarat al-Qur'an yang merupakan prinsip-prinsip dasar dan mengandung nilai-nilai substansial tentang pembentukan negara dan pemerintahan, sebagai berikut :

109

Ayat ini menggambarkan penampilan Nabi dalam kepemimpinannya yang manusiawi, egaliter, adil dan demokratis. Bahkan sebagai tokoh, yang berkat rahmat Allah, bertindak penuh pengertian kepada para sahabat beliau. Dalam

92

melaksanakan kebijakan yang menyangkut kepentingan umum, selalu melalui atau melakukan musyawarah. *Syûrâ* dalam pengertian asalnya bukan demokrasi seperti yang dipahami masyarakat modern, sebab yang pertama hanya bermakna konsultasi yang berarti tidak ada keharusan bagi seorang penguasa untuk melaksanakan hasil konsultasi tersebut. Keputusan akhir tetap berada di tangan penguasa dan tak ada seorang pun yang dapat menentanginya<sup>41</sup>. Dalam musyawarah itu beberapa kali Nabi Saw harus mengikuti pendapat suara terbanyak meskipun berbeda dengan pendapat pribadi beliau sendiri.

Kemudian, dalam hal menjalankan roda pemerintahan yang harus dipegang oleh pimpinan adalah ayat berikut ini :

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ  
وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

*“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan memba-wa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat”. (Q.S. al-Nisâ’ : 105).*

Ayat ini menjadi prinsip utama dalam menjalankan pemerintahan berdasarkan syari’ah Islam dan berlaku adil. Dengan kata lain supremasi hukum adalah salah satu penegakan syari’ah. Karena penerimaan umat atas khalifah (pemimpin negara/ pemerintahan) mungkin didasarkan atas pelaksanaannya terhadap syari’ah Islam, di samping kepeduliannya terhadap kepentingan rakyat banyak.<sup>42</sup> Dari ayat tersebut terlihat jelas bahwa dalam pemerintahan tidak dibenarkan melakukan kolusi dan korupsi dengan para pengkhianat negara.

<sup>41</sup>Lihat Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *al-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Islân* (Beirut : Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1997), h. 38-45. Tentang *Syûrâ* ini ditegaskan pula dalam : (Q.S. *as-Syura* : 38).

<sup>42</sup>Sayyid Quthb, *Ma’rakat al-Islâm wa al-Ra’sumâliyah* (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1975), h. 73-74. Selanjutnya disebut *Ma’rakat*.

سَمِعُوا لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم  
 بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا  
 وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ  
 الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾

*Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram (seperti uang sogokan dan lain sebagainya). Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikitpun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil". (Q.S. al-Mâidah : 42).*

Sekali lagi, ayat ini menegaskan bahwa prinsip pokok pemerintahan adalah berlaku adil tanpa pandang bulu, dan tidak melakukan kolusi untuk keuntungan pribadi dan mengkhianati rakyat yang telah mempercayainya. Pada bagian lain, ditegaskan bahwa memposisikan syari'ah Islam dalam negara itu memerlukan perjuangan, karena tidak sedikit rongrongan baik dari dalam maupun dari luar umat Islam itu sendiri sebagai kelompok syetan. Menurut Sayyid Quthb, ada dua golongan di muka bumi ini seluruhnya, yaitu golongan Allah dan golongan syaitan. Golongan Allah adalah yang menegakkan syari'ah Islam di luar itu adalah golongan syaitan<sup>43</sup> Prinsip-prinsip pokok penyelenggaraan negara berasaskan syari'ah Islam nampak jelas ada dua kategori yang dihubungkan dengan pelaksanaan kehendak Allah, saling terkait dengan keberlangsungan di antara keduanya, yaitu :

*Pertama*, bahwa keberadaan negara adalah sebagai sarana menegakkan kebenaran dan keadilan di tengah-tengah masyarakat dengan berpedoman pada ajaran-ajaran agama yang dibawa oleh

<sup>43</sup>(Q.S. al-Anfâl: 57-58); (Q.S. al-Anfâl: 61-65); (Q.S. al-Taubah: 26); (Q.S. al-Anfâl: 67); (Q.S. al-Taubah : 103); (Q.S. al-Nûr: 55-56); (Q.S. al-Hadîd: 25). Lihat, Sayyid Quthb, *Hâdzâ al-Dîn* (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1979), h. 109. Selanjutnya disebut, *Hâdzâ al-Dîn*.

Nabi Saw., sehingga masyarakat terhindar dari perbuatan kesalahan dan penganiayaan, baik kesalahan dan penganiayaan di antara masyarakat, maupun dalam hubungan masyarakat dengan penguasa. *Kedua*, bahwa tujuan didirikannya negara adalah untuk terjaminnya pelaksanaan syari'ah agama Islam; beriman kepada Allah (beribadah secara *vertikal*), beramal saleh kepada [seluruh] makhluk Allah (bermuamalah secara *horizontal*) serta meyakini adanya kehidupan eskatologis (kehidupan kedua di akhirat). Dengan keyakinan dan amalan seperti itu, maka manusia berhak mendapat kedamaian dan kebahagiaan di akhirat kelak. Dengan kata lain, pada prinsipnya menciptakan suasana damai dan tenang dalam masyarakat dan negara, tidaklah sulit, semua akan kondusif, jika syari'ah Islam dijalankan.

Pemerintahan Islam dapat menganut sistem apa pun asalkan tetap melaksanakan syari'ah Islam. Karena itu, semua pemerintahan yang melaksanakan syari'ah Islam dapat disebut sebagai pemerintahan Islam, apa pun bentuk dan corak pemerintahannya. Sebaliknya, pemerintahan yang tidak mengakui dan menjalankan syari'ah Islam, meskipun dilaksanakan oleh organisasi yang menamakan dirinya Islam atau mempergunakan label Islam, tetap tidak dapat dikatakan sebagai pemerintahan Islam.<sup>44</sup> Tujuan negara adalah untuk meninggikan kalimat Allah. Dengan kata lain, tujuan negara, sebagaimana pendapat beberapa ahli seperti al-Ghazâlî, Ibnu Taimiyah, Abû al-A'la al-Mawdûdî, dan lain-lain, adalah untuk mewujudkan syari'ah Islam di atas bumi ini. Oleh karena itu, eksistensi negara untuk mengimplementasikan syari'ah secara komprehensif pada level individual maupun sosial, menjadi sebuah keniscayaan.

Telah lama diperdebatkan, hampir di seluruh dunia Islam, soal relasi masalah privat dalam ritual agama ketika bersinggungan dengan wilayah publik; bahwa sebagian ajaran Islam mengenai shalat, puasa dan haji memang bisa dilakukan secara individual, tapi aturan-aturan lain dalam Islam yang mencakup politik, sosial, ekonomi dan hubungan internasional membutuhkan adanya negara yang punya otoritas untuk mengatur masyarakat.<sup>45</sup> Dari logika

---

<sup>44</sup>Sayyid Quthb, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm* (Beirut : Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967), h. 101-108. Selanjutnya disebut *al-'Adâlah*.

<sup>45</sup>Arskal Salim dan Azyumardi Azra, "Negara dan Syari'ah dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia", dalam Burhanuddin, *Syari'ah Islam Pandangan Muslim Liberal* (The Asia Foundation dan Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 57.

politik kenegaraan di atas, agaknya tersirat sebuah visi Islam di dalamnya, bahwa semua perbuatan, niat individu dan umat harus tunduk pada perintah dan larangan Allah, yaitu syari'ah itu sendiri. Karena itu kekuasaan bukanlah milik negara atau umat, tetapi "hak milik" syari'ah. Hal ini sudah merupakan wacana yang telah diterima secara luas, bahwa di kerajaan atau negara Islam mana pun, syari'ah harus diterapkan. Hubungan antara Islam dan negara harus ditandai dengan implimentasi syari'ah, apapun cakupannya, dalam sistem politik hukum pemerintahan,<sup>46</sup> tidak terkecuali persoalan-persoalan yang bersifat simbolik<sup>47</sup> dan syi'âr<sup>48</sup>. Kedua kata ini secara etimologis adalah sinonim, kata simbol berasal dari bahasa Inggris, sementara kata syi'âr berasal dari bahasa Arab, yang menurut arti terminologis dalam Islam adalah tanda-tanda kemuliaan atau keagungan agama, seperti misalnya suara adzan merupakan syi'âr Islam yang memanggil jama'ah Muslim untuk melakukan shalat bersama-sama.

Persoalan negara dan pemerintahan Islam senantiasa mengacu kepada nilai-nilai yang telah digambarkan saling berkaitan satu sama lain, dan memberikan suatu karakter khas bagi epistemologi Islam. Disiplin sains politik yang berkembang mengikuti strategi semacam itu, mampu menyusun tujuan-tujuan manusia dengan merujuk pada suatu pengertian secara menyeluruh tentang apa yang penting dan bagus secara keseluruhan. Dalam hal ini, konsep tatanan pemerintahan Islam (tatanan politik) adalah sama dengan konsep tatanan yang ideal. Idealitas pemerintahan Islam adalah sistem politik yang telah dibangun oleh Nabi Muhammad Saw di Madinah dan kemudian dilanjutkan oleh *Khulafâ' al-Râsyidîn* merupakan pemerintahan terbaik, yang pernah ada di muka bumi. Oleh sebab itu memberikan suatu standar normatif. Sebagaimana didefinisikan dengan baik sebagai berikut :

---

<sup>46</sup>Arskal Salim dan Azyumardi Azra, "Negara dan Syari'ah dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia", dalam Burhanuddin, *Syari'ah Islam Pandangan Muslim Liberal* (The Asia Foundation dan Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 57-58.

<sup>47</sup>Kata simbolik terambil dari kata *symbol* (Bahasa Inggris) : *a sign, shape, or object which represent a person, idea, value, etc.* yang berarti suatu tanda, bentuk, atau obyek yang (mana) menghadirkan seseorang, gagasan, menghargai, dll, lihat Paul Procter (ed), *Longman Dictionary of Contemporary English* (Great Britain : The Pitman Press, Bath, 1984), h. 1126.

<sup>48</sup>Kata syi'âr terambil dari Bahasa Arab yang berarti tanda berperang dan perjalanan, seperti kata syi'âr al-hajja artinya tanda-tandanya dan manasiknya. Lihat misalnya Louis Ma'luf, *al-Munjîd fî al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1986), h. 391.

“Itulah periode yang luar biasa, puncak yang agung, generasi masyarakat istimewa, lentera yang bercahaya. Ia, sebagaimana kita tegaskan, ditetapkan dan dikehendaki oleh Allah, sehingga citra yang unik ini dapat terwujud dalam situasi kehidupan nyata dan jalan bagi yang berikutnya harus mengarah kepadanya, untuk mengulanginya dalam batas-batas kemampuan manusia”.<sup>49</sup>

Pemahaman tentang idealitas pemerintahan Islam tersebut agaknya merupakan standar yang bebas dari situasi dan kondisi yang senantiasa berubah dan konteks tertentu, yang berguna sebagai kriteria untuk menetapkan nilai kondisi-kondisi dan lembaga-lembaga yang ada. Sains politik Islam tidak lain adalah perjuangan yang terus menerus menuju cita-cita Nabi Muhammad Saw sebagai manusia sempurna dan Madinahnya sebagai pemerintahan yang sempurna. Pemerintahan yang ideal ini, memperoleh otoritasnya dari “satu sumber, kehendak yang diperintah”.<sup>50</sup> Gagasan-gagasan tentang politik pemerintahan ini menitikberatkan pada keharusan kembali kepada prinsip-prinsip fundamental, yaitu yang bersumber dari wahyu dan Sunnah Nabi. Paralel dengan pandangan ini, Masykuri Abdillah mengemukakan beberapa prinsip atau nilai yang harus dipraktekkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, yang juga merupakan prinsip universal yang juga didukung oleh negara-negara yang beradab pada umumnya, yaitu antara lain<sup>51</sup> :

- a) Kejujuran dan tanggung jawab (*al-amânah*). Prinsip ini terdapat dalam al-Qur’ân, antara lain disebutkan :  
”Sesungguhnya Allah menyuruh kalian untuk menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya” (Q.S. al-Nisâ’ : 57).
- b) Keadilan (*al-‘Adâlah*). Prinsip ini antara lain menyebutkan :  
”...dan apabila menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kalian menetapkan dengan adil...” (Q.S. al-Nisâ’ : 57).

---

<sup>49</sup>Sayyid Quthb, *This Religion of Islam*, Gary, Indiana : International Islamic Federation of Student Organization, t.th.

<sup>50</sup>Sayyid Quthb, *Ma’rakat*, h. 73.

<sup>51</sup> Lihat, Masykuri Abdillah, “Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya Pada Masa Kini” dalam, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta : Paramadina, 2005), h. 74-75.

- c) Persaudaraan (*al-Ukhûwah*). Prinsip ini antara lain dalam al-Qur'ân disebutkan :”*Sesungguhnya orang-orang mukmin bersaudara*”. (Q.S. *al-Hujarât* : 10).
- d) Menghargai kemajemukan atau peluralisme (*al-Ta'addudîyah*). Prinsip ini antara lain berbunyi :”*Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu adalah orang yang paling bertaqwa*”. (Q.S. *al-Hujarât*: 13).
- e) Persamaan (*al-Musâwah*). Prinsip ini antara lain juga terdapat dalam Q.S. *al-Hujarât*: 13 di atas.
- f) Permusyawaratan (*al-Syura*). Prinsip ini antara lain juga terdapat dalam al-Qur'ân sebagai berikut, “*Dan urusan mereka diputuskan secara musyawarah di antara mereka*”. (Q.S. : 38)., dan “*Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu*” (Q.S. *Âli 'Imrân* : 159).
- g) Mendahulukan perdamaian (*al-Silm*). Prinsip ini antara lain juga terdapat dalam al-Qur'ân sebagai berikut, “*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah*”. (Q.S. *al-Anfâl*: 61).
- h) Kontrol politik dan kekuasaan (*al-amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Prinsip ini antara lain juga terdapat dalam al-Qur'ân sebagai berikut, “*Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar*”. (Q.S. *Âli 'Imrân* : 104).

## **b. Politik Islam Masa Nabi Dan Khulafa al-Rasyidin**

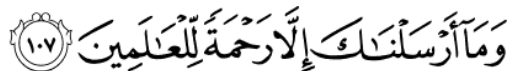
Masa kekhalifahan Nubuwwah itu selama 30 tahun. Kemudian Allah memberikan kekuasaan atau kerajaan-Nya kepada orang yang Dia kehendaki.<sup>52</sup> Sebagian ulama menginterpretasikan hadis ini dengan menghitung masa kekhalifahan tersebut dari Abu Bakar yang memerintah selama 2 tahun 3 bulan sepuluh hari,

---

<sup>52</sup>Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud, Ibnu Hibban dan Al-Suyuthi, dinukil dari kitab Muhammad Waliyullah Abdurrahman An-Nadwi, *Ramalan-Ramalan Rasulullah*, terj. (Jakarta : Al-Kautsar, 2000), h. 67.

‘Umar 10 tahun 6 bulan 8 hari, Usman 11 tahun 9 hari dan Ali 4 tahun 9 bulan 7 hari dan Hasan bin Ali 6 bulan. Total jenderal 30 tahun. Selanjutnya model pemerintahan beralih menjadi kerajaan yang sistem pergantiannya secara turun temurun.<sup>53</sup> Namun demikian, kepemimpinan Nabi saw itu sendiri, selama di Madinah (setelah Hijrah) sebagai kepala negara dan kepala pemerintahan, merupakan rujukan utama politik Islam, sebelum kemudian masa kepemimpinan Khulafa al-Rasyidin.

Posisi Nabi Muhammad saw sebagai seorang Rasul, ketika dia berada di Makkah, yang bertugas menyampaikan risalah tuntunan Allah kepada umatnya. Namun, setelah hijrah ke Madinah, dengan konstruk sosio-politik baru, Rasulullah saw memiliki peran ganda, yaitu di samping menyandang predikat seorang Rasul ia juga menduduki posisi penting dalam negara yang ia bangun, yaitu sebagai kepala negara sekaligus kepala pemerintahan Islam, yang pada masanya seluruh jazirah Arab telah ditaklukkannya. Atas dasar realitas empiris dan historis inilah maka hubungan Islam dan politik dianalogikan seperti gula dengan manisnya,<sup>54</sup> atau cabe dengan pedasnya, juga seperti garam dengan asinnya, atau disebut juga laksana dua sisi mata uang.<sup>55</sup> Artinya, Islam dan politik itu tidak dapat dipisahkan, Islam itu adalah agama sekaligus pemerintahan.<sup>56</sup> Dalam konteks ini, agaknya sangat relevan jika secara seksama diperhatikan ayat al-Qur’an berikut ini:



*Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (Q.S. al-Anbiya' : 107).*

Kata “kamu” dalam ayat ini maksudnya adalah Nabi Muhammad saw, yang diutus untuk melakukan tugas sejarah, baik dalam bidang risalah maupun dalam hal imamah atau kenegaraan. Hal ini diupayakan untuk direalisasikan oleh Nabi Muhammad saw sejak ketika di Mekkah; dan setelah beberapa minggu di Madinah,

<sup>53</sup> Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islam (Fikih Politik)*, (Yogyakarta : Gama Media, 2004), h. xii.

<sup>54</sup> Saifudin Zuhri, *Unsur Politik dalam Dakwah*, (Bandung : Al-Ma’arif, 1983), 14.

<sup>55</sup> GH, Jansen, *Islam Militan*, terj. (Bandung : Pustaka, 1980).

<sup>56</sup> Lihat ulasan lebih jauh pada karya, Ahmad Muhammad Jamal, *‘Alaa Maaidati Al-Qur’an Diinun wa Daulatun*, (Mesir, t.t.p, 1400 H), h. 15.



Rasulullah saw memperhatikan dengan cermat situasi dan kondisi setempat, mempelajari keadaan politik, ekonomi, sosial dan lain sebagainya, setelah itu ia mengeluarkan sebuah dekrit yang terkenal dengan nama “*shahifah*” atau “*Perjanjian Madinah*” yang kemudian oleh kalangan ahli-ahli politik modern disebut sebagai “Manifesto politik pertama dalam negara Islam”. Perjanjian yang merupakan dokumen politik pertama itu menggariskan dasar-dasar kehidupan politik, ekonomi, sosial dan militer bagi segenap penduduk Madinah, baik Muslimin, Yahudi maupun kaum musyrikin,<sup>57</sup> sehingga diharapkan semua pihak melibatkan diri secara aktif dalam membangun agama, masyarakat dan negara.

Menurut Hasjmy lebih lanjut,<sup>58</sup> di Madinah Rasulullah saw juga menetapkan dasar negara pada pondasi “*Taqwa Kepada Allah*” yang secara rinci terwujud dalam politik negara yang berdasarkan :

1. Al-‘adalah al-Insaniyyah (pri kemanusiaan)
2. Al-Syura (demokrasi)
3. Al-Wahdah al-Islamiyah (Persatuan Islam)
4. Al-Ukhuwwah al-Islamiyah (Persaudaraan Islam).

Langkah-langkah yang ditempuh Rasulullah tersebut tidak lain adalah sebagai strategi dan upaya mengantarkan negara dan seluruh rakyatnya menuju kehidupan beragama yang kokoh dan rukun, kehidupan negara yang tangguh dan kehidupan masyarakat yang aman, tentram, damai dan sejahtera. Sejalan dengan hal ini W. Montgomery Watt mengemukakan bahwa kedudukan tersebut benar-benar diperankan oleh Muhammad saw, baik posisinya sebagai Rasul maupun sebagai seorang negarawan.<sup>59</sup>

W. Montgomery Watt, lebih lanjut, mengemukakan bahwa faktor-faktor yang mendukung keberhasilan Muhammad saw dalam kedudukannya sebagai pemimpin umat ketika itu antara lain adalah :

1. Muhammad saw memiliki kelebihan untuk melihat sesuatu sebelum terjadi;

---

<sup>57</sup>Lihat ulasan lebih luas dan komprehensif pada buku karya A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta : Penerbit Bulan Bintang, 1979), cet. II, h. 67-68.

<sup>58</sup>A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta : Penerbit Bulan Bintang, 1979), cet. II, h. 66.

<sup>59</sup>Lihat pemaparan lebih jauh pada W. Montgomery Watt, *Muhammad : Prophet And Statesmen*, (London : Oxford University Press, 1961), h. 236.

2. Muhammad saw mempunyai kebijakan yang utuh sebagai seorang negarawan;
3. Muhammad saw memiliki ketrampilan yang mantap sebagai administrator sehingga selalu tepat memilih orang yang akan disertai tugas-tugas penting;
4. Ketaatan dan kepatuhan Muhammad saw kepada Allah swt., dan ia selalu yakin bahwa Allah akan selalu melindunginya.<sup>60</sup>

Muhammad Husein Haikal merespon hal tersebut dengan mengatakan bahwa setelah datangnya wahyu, kebesaran Muhammad saw ditandai dengan peran sejarahnya sebagai utusan Allah, pemimpin umat Islam, panglima perang, sebagai mufti, sebagai hakim dan organisatoris bagi seluruh jaringan komunikasi dalam hubungan sesamanya dan antar bangsa.<sup>61</sup> Sementara ada seorang penulis Barat yang mengemukakan bahwa Muhammad saw adalah “*one of the greatest men who ever live*”, artinya, orang yang paling besar yang pernah hidup.<sup>62</sup>

Setelah wafatnya Rasulullah saw, muncul keresahan di kalangan umat Islam, siapakah figur yang akan menggantikan kedudukan Rasulullah saw sebagai kepala negara. Kebingungan yang tidak segera menemukan alternatif solusi dalam suksesi, karena Rasulullah saw tidak meninggalkan pesan, baik lisan maupun tertulis tentang penggantinya, dan menyerahkan hal itu sepenuhnya kepada permusyawaratan umat. Berkaitan dengan hal tersebut, ada beberapa langkah yang ditempuh oleh umat Islam pada waktu itu antara lain :

1. Kaum Anshar mengadakan pertemuan di *saqifah Bani Sa'idah* dengan maksud membai'at kepada salah seorang di antara mereka, yaitu Sa'ad bin Ubadah seorang pemimpin Bani Kharaj;<sup>63</sup>  
Alasan kaum Anshar atas tuntutan mereka sebagai khilafah (pengganti) Nabi harus dari golongan mereka antara lain adalah :

---

<sup>60</sup> Lihat, W. Montgomery Watt, *Muhammad : Prophet And Statesmen*, (London : Oxford University Press, 1961), h. 236-237.

<sup>61</sup> Muhammad Husein Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, (Jakarta : Tintamas, 1972), h. xii.

<sup>62</sup> Tor Andrae, *Mohammad The Man And His Faith*, translated by Theophil Mauzel, (New York : Harper and Row Publisher, 1960), h. 174.

<sup>63</sup> Lihat lebih jauh paparan persoalan ini, pada Ibnu Atsir, *Al-Kamil Fi at-Tarikh*, Jilid 2, (Beirut : Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1965), h. 328.

- a. Mereka adalah orang-orang yang membela Islam;
  - b. Mereka adalah orang-orang yang mengorbankan jiwa dan harta mereka demi menegakkan Islam;
  - c. Mereka adalah orang-orang yang melindungi, menyediakan tempat bagi kaum Muhajirin;
  - d. Mereka adalah pemilik negeri Madinah ini.
2. Kaum Muhajirin juga mengadakan pertemuan serupa dengan maksud yang sama bahwa khilafah harus dari kaum Muhajirin dengan alasan :
- a. Kaum Muhajirin adalah orang yang mula-mula menyembah Allah swt di bumi ini;
  - b. Mereka adalah kekasih Rasul dan keluarganya dan teman seperjuangannya;
  - c. Mereka adalah orang-orang yang menahan derita atas siksaan kaum Quraish dan mereka adalah pendukung kerasulan Muhammad saw sementara waktu itu orang-orang lain menolaknya.

Setelah kasus ini tidak kunjung selesai, maka mereka bermusyawarah dan akhirnya berhasil mengadakan kesepakatan untuk melakukan bai'at kubro atas Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah saw; demikian pula pengangkatan Umar bin al-Khattab, Utsman bin 'Affan dan Ali bin Abi Thalib semuanya berdasarkan musyawarah mufakat. Sesungguhnya, sebutan khilafah itu datangnya kemudian dan agaknya sebagai istilah pinjaman berasal dari al-Qur'an yang menyebutkan bahwa manusia itu adalah khalifah Allah di bumi. Sedangkan sebutan khalifah yang dikaitkan dengan Abu Bakar adalah khalifah atau pengganti Nabi.<sup>64</sup>

Sebagai tambahan informasi yang berkaitan dengan Khulafa' al-Rasyidin, maka ciri-ciri kekhalifahan mereka antara lain sebagai berikut :

- a. Khilafah mereka berdasarkan pemilihan;
- b. Pemerintahan berdasarkan musyawarah, keempat khalifah tersebut tidak memutuskan perkara yang berkaitan dengan pengaturan pemerintahan atau penetapan aturan perundang-undangan ataupun lainnya kecuali melalui musyawarah dengan para cendekiawan di antara kaum Muslimin.<sup>65</sup>
- c. Memegang amanat *Bait al-Mal*; para Khulafa' al-Rasyidin dan para sahabat Nabi berpendapat bahwa *Bait al-Mal* adalah

---

<sup>64</sup> Lihat, Nurcholish Madjid, "Khilafah dan Perkembangannya", dalam *Nuansa*, Desember 1984, h. 28.

<sup>65</sup> Lihat, Abu al-A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung : Mizan, 1984), h. 115.

amanat Allah dan kaum Muslimin, oleh karena itu, mereka melarang pemasukan atau pengeluaran uang yang tidak sesuai dengan ketentuan syari'ah Islam. Mereka melarang tindakan penguasa yang memanfaatkan *Bait al-Mal* untuk maksud-maksud dan untuk kepentingan pribadi.<sup>66</sup>

- d. Menggalakkan sikap keterbukaan, dalam berbagai kesempatan Khulafa' al-Rasyidin sering mengeluarkan ucapan-ucapan atau tulisan-tulisan yang menunjukkan ke arah keterbukaan dalam penyelenggaraan pemerintahan mereka.
- e. Menjunjung tinggi hukum/ kekuasaan undang-undang, pada prinsipnya para Khulafa' al-Rasyidin tidak pernah menempatkan diri mereka di atas hukum dan aturan perundangan yang berlaku dan semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum.
- f. Pemerintahan yang bersih dari KKN; pada prinsipnya khalifah empat, berusaha memerintah secara bewrsih dan berwibawa, Abu Bakar dan Umar bin Khathab berusaha menghindarkan diri dari KKN, hanya saja pada Utsman bin 'Affan yang sedikit lemah karena tekanan keluarga sehingga melakukan nepotisme yang akibatnya berakhir dengan kematiannya.

Meskipun hanya berlangsung 30 tahun, masa “republik Islam” itu merupakan masa yang paling penting di dalam sejarah Islam. Ia menyelamatkan Islam, mengonsolidasikannya dan meletakkan dasar bagi keagungan umat Islam. Khalifah pertama Abu Bakar Shiddiq menyelamatkan umat Islam dari perpecahan karena soal suksesi kepemimpinan setelah wafatnya Nabi saw. Dia juga menyelamatkan Islam dari bahaya besar orang-orang murtad dan nabi-nabi palsu dan mempertahankan keyakinan akan agama yang benar dari Arabia.

Umar bin Khattab, khalifah kedua, mengonsolidasikan Islam di Arabia, mengubah anak-anak padang pasir yang liar menjadi bangsa pejuang yang berdisiplin dan menghancurkan kekaisaran Persia dan Bizantium, membangun suatu imperium yang sangat kuat meliputi Irak, Persia, Kaldea, Palestina, dan Mesir. Khalifah ketiga, Utsman bin 'Affan, menyaksikan ekspansi imperium Arab yang lebih jauh di Asia Tengah dan Tripoli. Pemerintahannya juga patut dikenang karena terbentuknya Angkatan Laut Arab. Khalifah

---

<sup>66</sup>Lihat, Abu al-A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung : Mizan, 1984), h. 116.

keempat Ali Ibn Abi Thalib, mengatasi kekacauan-kekacauan di dalam negeri. Dengan wafatnya Ali ini tahun 661 M, berakhir pulalah republik Islam yang agung.<sup>67</sup>

### c. Politik Islam Pasca Khulafa' al-Rasyidin

Setelah berakhirnya kekhilafahan Ali bin Abi Thalib, nampaknya politik Islam yang ideal yang telah berlangsung sejak zaman Nabi hingga Khulafa' al-Rasyidin, tidak bisa dipertahankan lagi.<sup>68</sup> Mu'awiyah yang meraih sukses dalam peristiwa arbitrase<sup>69</sup> sebagai proses suksesi, tidak lagi melalui tradisi musyawarah, melainkan dengan jalan politik dan kelecikan, rekayasa serta tipu muslihat. Upaya memalingkan khilafah ke kerajaan diteruskan dengan mengangkat puteranya Yazid sebagai putra mahkota disebabkan ketakutan dan kerakusannya. Teladan ini diteruskan oleh generasi keturunannya yang terkenal dengan sebutan Bani Umayyah.

Priode Bani Umayyah ini memperlihatkan kepemimpinan dengan sistem kerajaan; berkaitan dengan hal ini W. Montgomery Watt mengemukakan bahwa Dinasti Umayyah umumnya dan khususnya Mu'awiyahlah yang membawa perubahan dari sistem khilafah ke kerajaan (mulk). Kata mulk dapat mengandung arti raja, atau kedaulatan atau juga pemilikan sederhana, namun pada waktu belakangan ini kritik-kritik tentang dinasti Umayyah mengambil kata mulk dalam arti kerajaan dengan konotasi tirani dan keduniawian.<sup>70</sup> Sebenarnya tidak sedikit perilaku politik yang nyata-nyata bertentangan dengan sistem khilafah, namun mereka sengaja melanggarnya demi untuk kepentingan pribadi dan atau keluarganya.

Setelah mengalami perubahan politik dan mengalami pasang surutnya sedemikian rupa selama kurang lebih satu abad (41-132

---

<sup>67</sup> Lihat, M. Sidi Ritaudin, "Spirit Islam Politik Periode Al-Khulafa al-Rasyidun" dalam *Jurnal Tapis : Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 5 No. 10 juli-Desember 2009, (Bandar Lampung : Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, 2009), h. 9-10.

<sup>68</sup> Kekhalifahan berakhir dengan pergolakan sipil yang memecat Ali dari kekuasaan tertinggi dan menumpangkannya pada Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan, pendiri Dinasti Amawiyah. Lihat keterangan lebih luas, Philip K. Hitti, *Islam and The West*, Edisi Indonesia oleh M.J. Irawan, (Bandung : Penerbit Sinar Baru, 1984), h. 32-33.

<sup>69</sup> Arbitrase atau peristiwa tahkim menyebabkan umat Islam terpecah menjadi tiga kelompok : Mu'awiyah, Syi'ah dan Khawarij. Penyelesaian konflik melalui kompromi dengan Mu'awiyah adalah sebenarnya penyebab kegagalan bagi Ali melaksanakan kepemimpinannya. Lihat, Syed Mahmudunnasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1993), h. 200.

<sup>70</sup> Lihat, W. Montgomery Watt, *The Majesty That was Islam*, (London : t.tp, 1974), h. 54.

H/ 656-750 M) maka Daulah Umawiyah yang bercorak mulk/ kerajaan tersebut terus terus tergelincir menuju kemerosotannya sebelum akhirnya tumbang. Setelah itu, muncullah Daulah Abasiyyah yang bertahan selama lebih kurang 500 tahun, sejak masa Abbasy I, tahun 132 H/750 M hingga Abbasy IV 656H/ 1268 M dengan segala liku-liku positif dan negatifnya, masa jaya-jayanya maupun masa keterpurukannya yang pada gilirannya Daulah Abbasiyah ini ditundukkan oleh bangsa Tartar di bawah kaisar Hulago Khan dari Mongolia.<sup>71</sup>

#### **d. Rujukan Sistem Politik Islam<sup>72</sup>**

##### **1. *Al-Qur'an al-Karim***

Al-Qur'an al-Karim adalah referensi utama yang bersifat global yang mengandung nilai-nilai substansial, di dalamnya terdapat asas-asas dan kaidah-kaidah *kulliyah* sebagai landasan pengaturan perkara-perkara umum dalam persoalan politik, pemerintahan dan negara.

##### **2. *Hadis Syarif dan Sirah Nabawiyah***

Praktik politik yang ditegakkan oleh Rasulullah saw merupakan rujukan yang memberikan pembelajaran berupa contoh terbaik sebuah penyelenggaraan politik, pemerintahan dan negara Islam, sejak dari metode-metode syar'i untuk menegakkannya, mendirikannya atas pilar-pilar yang kuat, pengaturan urusan-urusan masyarakatnya, hubungan antara rakyat dengan penguasa, hubungan dengan negara-negara lain, baik dalam keadaan damai maupun dalam keadaan perang. Dalam konteks ini, agaknya tidak dapat diabaikan perkataan Ibnu Qayyim bahwa mengambil hukum-hukum yang berhubungan dengan peperangan, maslahat-maslahat Islam dan kaum Muslimin, dan perkara-perkara politik syar'i dan sirah Nabawi dan *maghazi*-nya, lebih utama dari pemikiran-pemikiran manusia.<sup>73</sup>

##### **3. *Ijma Ulama, Sahabat dan Khulafa' al-Rasyidin***

---

<sup>71</sup>Tidak banyak diungkap periode Bani Umayyah dan Abbasiyah ini, karena hanya mengungkap persoalan sejarah, tidak menam, pilkan nilai-nilai politik Islam yang ideal.

<sup>72</sup>Masuknya prinsip-prinsip pokok sumber pemikiran dalam politik Islam, seperti al-Qur'an, al-Hadis, Qiyas dan Ijma', tidak lain adalah dalam kerangka spiritualisasi kehidupan politik pemerintahan dan negara. Atas dasar ini maka terjadilah dialog antara teologi teosentris dengan teologi antroposentris, antara dunia dan akhirat, material dan spiritual manusia, antara alam yang transenden (ghaib) dengan alam yang immanen (nyata) dan merelaisasikan perimbangan antara hal-hal yang permanen dan kontemporer. Lihat, Muhammad Quthb, *Islam Kini dan Esok*, terj. (Jakarta : gema Insani Press, 1994), h. 61-62.

<sup>73</sup>Al-Imam Ibnul Qayyim, *Zadul Ma'ad*, 3, h. 143.

Kesepakatan para ulama, terutama para sahabat Nabi saw terutama Khulafa' al-Rasyidin, berupa hukum-hukum, undang-undang dan aturan-aturan yang merujuk pada al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan contoh terbaik dari penerapan Islam dalam membangun masyarakat madani sebagai ekspresi dari masyarakat Islam ideal hingga penyelenggaraan pemerintahan dan negara. Pada hadis Irbadh bin Sariyyah disebutkan bahwa wajib atas kalian berpegang teguh kepada sunnahku dan sunnah Khulafa' al-Rasyidin yang mendapat petunjuk sesudahku, pegang teguhlah itu dengan gigi geraham kalian.<sup>74</sup>

#### **4. Ijtihad**

Rujukan keempat adalah ijtihad<sup>75</sup> yang dilakukan ketika tidak dijumpai nash dan ijma'; ijtihad memiliki syarat-syarat di antaranya; menguasai hukum-hukum dalam al-Kitab dan al-Sunnah, mengetahui *Ushul Fiqh*, tempat-tempat ijma' dan khilaf, hadis shahih dan dha'if, memiliki ma'rifat tentang *maqashid syari'ah*,<sup>76</sup> mahir tentang bahasa Arab dan *qiyas*.<sup>77</sup>

#### **e. Tujuan Sistem Politik Islam**

##### **1. Menegakkan agama dan merealisasikan Ubudiyah**

Seorang pemimpin negara (kepala negara), pemimpin pemerintahan dan para anggota kabinetnya bertanggung jawab atas perealisasiian tujuan maqashid hukum Islam, karena menegakkan agama (Islam) di muka bumi ini adalah tujuan yang asasi dari *maqashid* hukum Islam. Hal ini tidak mungkin akan terlaksana kecuali melalui tindakan pemerintah. Syaikh Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa maksud yang wajib dari pemeintahan adalah

---

<sup>74</sup> Diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya 4/126, AlHakim dalam *Mustadrak*-nya i/96, dan Ibnu Majah dalam *Sunan*-nya: 43, dan dishahihkan oleh Syeikh Al-Albany dalam *Silsilah Shahabah* : 937.

<sup>75</sup> Menurut referensi hukum Islam Klasik ada 4 landasan (*ushul*), yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Lihat, Ahamd Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1405 H/ 1984 M), h. 35, 49 dan 50. Dari sini agaknya pengertian ijtihad merupakan praktik dari pelaksanaan qiyas itu sendiri.

<sup>76</sup> Maqshid syari'ah berkisar atas lima perkara, penjagaan (perlindungan) terhadap agama, Jiwa, akal, keturunan dan harta. Sementara Ali Abdul Halim Mahmud mengatakan yang kelima aadalah menjaga kehormatan. Lebih haruslah dicegah, dan pemerintah dalam hal ini, sesuai pedoman dan kaidah, wajib menjatuhkan sanksi terhadap pelakunya. Lihat, Ali Abdul Halim Mahmud, *Karakteristik Umat Terbaik Telaah Manhaj, Akidah dan Harakah*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 126.

<sup>77</sup> Qiyas atau ra'yu (pendapat) sebagai cabang al-Qur'an dan al-Sunnah. Pada saat tidak melihat nash dari al-Qur'an dan al-Sunnah, para shabat dan Khulafa' al-Rasyidin berlindung kepada qiyas dan mereka menganggapnya suatu pendapat. Lihat kupasan lebih detail pada Hudari Bik *Tarikh al-Tasyri' al-Islami (Sejarah Pembinaan Hukum Islam)*, terj. Mohammad Zuhri, (Indonesia : Dararul Ihya, 1980), h. 257-260.

memperbaiki agama.<sup>78</sup> Negara/pemerintahan Islam juga memiliki tujuan untuk menyiapkan masyarakat Islam untuk melakukan ibadah dengan makna yang menyeluruh. Oleh karena itu, negara/pemerintahan Islam bertanggung jawab atas tegaknya peribadatan dan syari'at Islam dengan segala dimensinya.

## **2. Menegakkan Keadilan**

Keadilan merupakan landasan filosofis yang ideal dalam sebuah negara/ pemerintahan Islam. Prinsipnya adalah dengan merujuk prinsip-prinsip keadilan vertikal (al-Qur'an dan al-Sunnah), kemudian diimplementasikan secara horizontal dalam masyarakat. Dengan kata lain, pemerintah berkewajiban menegakkan keadilan dalam masyarakat dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip keadilan sebagaimana telah digariskan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Sistem politik Islam bertujuan merealisasikan keadilan dengan cakupan makna yang luas, dalam semua bidang kehidupan, hal ini mengandung jaminan atas hak warga negara.

## **3. Memperbaiki Kehidupan Kaum Muslimin**

Menyejahterakan rakyat merupakan kata yang memiliki makna yang luas dalam konteks politik pemerintahan, yaitu kesejahteraan yang tidak saja mempunyai konotasi yang bersifat material, melainkan juga memiliki konotasi yang bersifat immaterial, yakni mental spiritual. Artinya pemerintahan Islam juga bertanggung jawab atas perbaikan kehidupan dunia manusia dari segi perekonomian, sosial, pendidikan, pertahanan, teknologi, di samping rasa aman, nyaman dan tegaknya moral agama di setiap lini kehidupan.

## **C. NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)**

Diskursus Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), secara historis, mau tidak mau atau suka tidak suka, bergumul dengan perkembangan pemikiran para tokoh dan atau peristiwa yang melatarbelakangi lahirnya ide negara kesatuan, sehingga menjadi ideologi. NKRI adalah perwujudan ideologi yang menopang bangunan nasionalisme. Dalam teori *Spirit of Asia*, Bung Karno menegaskan bahwa bercokolnya para imperialis Eropa Barat mengais rezeki di Asia sangat tragis, keinsafan akan tragedi inilah yang menyadarkan rakyat-rakyat jajahan itu, sebab walaupun secara lahiriyah sudah takluk dan tunduk kepada kaum imperialis,

---

<sup>78</sup>Lihat Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, 28/ 262.



namun *Spirit of Asia* masih kekal, bergelora dan membara. Rokh Asia masih hidup bagai api yang tidak pernah padam! Keinsyafan akan tragedi inilah pula yang menjadi nyawa pergerakan rakyat di Indonesia. Nyawa pergerakan ini, menurut Bung Karno memiliki tiga sifat, yaitu Nasionalistis, Islamistis dan Marxistis.<sup>79</sup>

J. Kristiadi dalam acara “Sentilan Sentilun” di Metro TV mengatakan “kita boleh saja salah paham, tetapi tidak boleh berpaham salah”.<sup>80</sup> Selama ini, penulis salah paham terhadap jalan pikiran Bung Karno, yang menurut penulis ia berpaham salah. Kesalahannya itu secara stereotip diperoleh dari katanya, katanya dan katanya bahwa Bung Karno berpaham Nasakom, yaitu integrasi pemikiran Nasionalisme, Agama dan Komunis. Setelah membaca gagasannya yang tertulis dalam buku *Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme*, diketahui bahwa ketiga ideologi besar itu secara substantif dapat membebaskan rakyat Indonesia dari cengkeraman penjajah, manakala spirit dari ketiganya disatukan ia ilustasikan laksana badai topan yang dahsyat, karena dengan cara itulah Sukarno dapat membangkitkan kesadaran bahwa terjajah itu tertindas dan tragis.<sup>81</sup>

NKRI sebagai ideologi permanen bukan sekedar sistem ide, seperti misalnya ketika orang berbicara tentang ideologi liberal, konservatif atau sosialis. Bagi Bung Karno NKRI adalah ideologi organik yang bersifat historis (*historical organic ideologies*), yaitu ideologi yang diperlukan dalam kondisi sosial tertentu: Sejauh ideologi itu secara historis diperlukan, ia mempunyai keabsahan secara psikologis; ideologi ‘mengatur’ manusia, memberikan tempat bagi manusia untuk bergerak, mendapatkan akan kesadaran akan posisi mereka, perjuangan mereka, dan sebagainya.<sup>82</sup> Jadi menurut Bung Karno, ideologi terjelma dalam cara hidup kolektif masyarakat. Pandangan ini memperlihatkan pengaruh Karl Marx tentang ‘solidaritas keyakinan masyarakat’.

NKRI menyiratkan secara eksplisit adalah negara integral, yang dipahami sebagai suatu kompleks dari aktifitas dan teoritis di mana kelas penguasa tidak hanya mempertahankan dominasinya, namun juga memperoleh persetujuan dari kelompok lain yang

---

<sup>79</sup>Lihat, Soekarno, *Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme*, (Jakarta : Yayasan Pembaharuan, 1963), h. 6. Pernah diterbitkan oleh “Suluh Indonesia Muda”, 1926.

<sup>80</sup> Acara Sentilan Sentilun di Metro TV ditayangkan pada hari Senin 6 Desember 2010, pukul 21.30.

<sup>81</sup>Baca lebih komprehensif, Lihat, Soekarno, *Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme*, (Jakarta : Yayasan Pembaharuan, 1963), h. 6. Pernah diterbitkan oleh “Suluh Indonesia Muda”, 1926.

<sup>82</sup>Lihat, Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, Kata Pengantar Mansour Fakih, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2001), cet. III, h. 83.

berada di bawah kekuasaannya. Negara tidak lebih dari masyarakat politik ditambah masyarakat sipil, di mana hegemoni yang dilindungi oleh tameng demokrasi yang disebut sebagai negara integral. Marxisme, termasuk Leninisme, melihat bahwa kekuasaan itu terpusat pada negara dan berada di bawah kontrol penuh kelas pemilik modal. Tujuan dari strategi revolusioner adalah mencapai kekuasaan.<sup>83</sup> Revolusi Bung Karno hendak mencapai kekuasaan atas negara Indonesia, tentu saja sebagai negara kesatuan, seluruh rakyat Indonesialah yang berkuasa atas bangsa ini, yang direprestasikan oleh kelas penguasa, yaitu elit politik.

Bertolak dari pemahaman terhadap pengertian negara integral tersebut dapat dimengerti jika tiap penguasa ingin melanggengkan kekuasaannya, terutama rezim Sukarno dan Suharto, gejala ini juga muncul pada praktik pemerintahan dan kenegaraan yang dipimpin oleh SBY. Indikatornya adalah politik pencitraan yang ia lakukan hanyalah sebagai tameng, namun setiap persoalan yang menyangkut kesejahteraan rakyat belum menunjukkan penyelesaian yang tuntas. Umpamanya saja kasus BLBI, Bank Century, Kasus Antasari, Kasus Susno Duaji, Kasus Mavia Gayus, Mafia Hukum, Mafia Peradilan Cyrus Sinaga dan lain sebagainya. Lebih menyakitkan lagi bagi rakyat ketika kehormatan bangsa “diobok-obok” oleh Malaysia, seperti kasus Ambalat dan Ligitan, Kasus TKI, Kasus pengkaliman budaya Reog Ponorogo, Kasus Lagu Raksasa Yang Sayangi dan lain sebagainya.

Fatsun politik atau lebih tepatnya tata krama politik NKRI bersumber dari nilai-nilai luhur mana pun. Bisa berangkat dari nilai luhur yang muncul dari budaya lokal, budaya nasional, maupun dari agama-agama, termasuk agama Islam. Imdadun Rahmat menengarai bahwa nilai-nilai Islam seperti kejujuran, amanah, menghormati, menghargai dan sebagainya, harus menjadi rambu-rambu yang seluruh aktivitas politik harus mengacu pada nilai-nilai luhur itu.<sup>84</sup> NKRI agaknya sepakat dengan pemenuhan nilai-nilai luhur itu, baik yang bersumber dari khazanah budaya lokal, nasional ataupun nilai-nilai luhur dari agama, seperti yang terkandung dalam spiritualisme Islam tersebut.

Nilai-nilai luhur pemikirtan politik modern yang sudah diakomodir, baik secara konstitusional maupun moral bangsa, oleh segenap rakyat Indosesia adalah nilai-nilai demokrasi,

---

<sup>83</sup>Lihat, Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, Kata Pengantar Mansour Fakih, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2001), cet. III, h. 106-108.

<sup>84</sup>Imdadun Rahmat, “Amar Ma’ruf dalam Bernegara”, dalam Imdadun Rahmat (et.al.), *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta :” Penerbit Erlangga, 2003), h 178

demokratisasi dan pluralisme dalam negara bangsa modern. Dalam konteks ini, agaknya masyarakat membutuhkan suatu bentuk otoritas atau pemerintahan yang memiliki kekuasaan yang diperlukan untuk memelihara hukum dan ketertiban serta mengatur aktivitas politik, ekonomi, dan sosial. Terutama melindungi rakyat dari nagfsu tirani elit penguasa, baik dalam bentuk refresif dalam menjalankan kekuasaan maupun korupsi dan penyelewengan dalam memegang amanatv rakyat. Di dalam struktur dan organisasi negaralah—distribusi dan pelaksanaan kekuasaannya serta hal-hal yang terkait dengannya—hubungan antara orang perorang dan organ-organ resmi negara ditentukan.<sup>85</sup> Pemerintah dituntut untuk secara konsisten dan konsekuen menjalankan UUD-1945 dan Pancasila dalam penyelenggaraan negara.

UUD-1945 menjamin kebebasan mengemukakan pendapat, tetapi dalam prakteknya seringkali kebebasan berpikir, kebebasan berpendapat dan kebebasan individu dikorbankan untuk kepentingan menyelamatkan persatuan dan kesatuan bangsa sebagai komitmen NKRI. Atas argumen ini pulalah terjadinya tindakan refresif penguasa. Contoh konkrit di masyarakat adalah tindakan Sat-Pol Pamong Praja dalam mengusir PKL, mengusir perumahan rakyat kecil tanpa ganti rugi yang memadai. Pemungutan pajak bagi rakyat kecil yang tidak berdaya. Maksudnya ia adalah orang miskin tidak memiliki apa-apa, cuma punya rumah gribig kecil, eh diuber-uber oleh aparat, sementara terhadap kuroptor kakap terlihat ada pembiaran dan tidak ditindak secara adil, ini merupakan pengkhianatan konstitusi dan pengkhianatan terhadap rakyat yang telah berhimpun dalam NKRI yang seharusnya mendapatkan perlindungan dari negara. Oleh karena itu, jika ada di antara rakyat Indonesia menuntut keadilan, terutama mereka yang tidak memiliki akses, janganlah dituduh sebagai anti demokrasi.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Lihat Norani Othman “Islamisasi dan Demokratisai di Malaysia dalam Konteks Regional dan Global” dalam, Ariel Heryanto dan Sumit K. Mandal, *Menggugat Otoriterisme di Asia Tenggara Perbandingan dan Pertautan antara Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta : Kepustakaan Populer Gramedia, 2004), h. 236.

<sup>86</sup> Kenyataan ada sinyalemen pemerintah yang phobi terhadap kebangkitan agama, terutama Islam, sehingga dikembangkan isu-isu terorisme untuk melegalkan aksi referesif pemerintah terhadap rakyat, sebut saja misalnya kaus DOM di Aceh, kasus Abu Bakar Ba’asyir yang tidak terbukti bahwa ia menentang pemerintah. Gerakannya sering disebut sebagai tradisional berorientasi ke masa Islam klasik dan fundamentalis, oleh karena itu di anggap berbahaya. Padahal, kenyataan di lapangan mereka hanya menuntut keadilan penguasa, jangan terjadi pengkhianatan terhadap konsep NKRI. Tentang Islam tidak anti demokrasi ini, lihat pemaparan, Fatima Mernessi, *Islam and Democracy : Fear of the Modern World*, ter. M. J. Lakeland, (London : Virago, 1993), h. 42-47.



## **NAFAS ISLAM DALAM PERDAMAIAN POLITIK GLOBAL**

Diskursus perdamaian menunjukkan signifikansinya bila manusia mau menyadari bahwa eksistensi kemanusiaannya itu tidak mungkin terjadi jika ia hidup sendirian. Perdamaian merupakan suatu keniscayaan dalam komunitas masyarakat mejemuk. Eksistensi manusia tidak bisa dipisahkan dari komunitas, baik komunitas sosial, politik, budaya maupun agama tertentu. Kesatuan manusia dengan komunitasnya ikut menentukan caranya menampilkan diri dan berinteraksi dengan yang lain. Begitu juga kesatuan manusia dengan komunitas agama tertentu ikut membentuk caranya beragama dan mengekspresikan agamanya itu. oleh karena itu, selalu relevan memperbincangkan hubungan politik dengan agama, serta kontribusinya bagi perdamaian dunia guna menepati penghargaan Sang Pencipta bahwa manusia diciptakan-Nya sebagai sebaik-baiknya ciptaan dan mampu mewujudkan sebuah peradaban yang tinggi. Di sini jelas kontribusi agama dalam mewujudkan politik perdamaian adalah dengan melaksanakan amal saleh, transparansi dalam rangka menegakkan kebenaran dan keadilan.<sup>1</sup>

Peradaban manusia yang tinggi dapat terwujud dalam kehidupan politik yang demokratis. KH. Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa di mana-mana gerakan agama secara aktif

---

<sup>1</sup>Antara lain disebutkan dalam al-Qur'an surat *at-Tin*, ayat 4 dan 6 "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya" . "orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; Maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya".

mendorong upaya penegakan demokrasi.<sup>2</sup> Artinya semua agama sesungguhnya mengajarkan spirit demokrasi. Sehingga secara simpelistis Bahtiar Effendi mengatakan bahwa jika dalam suatu negara atau komunitas terjadi kekerasan, maka pertanyaannya adalah apakah agama itu masih fungsional apa tidak ?<sup>3</sup> Bagi Gus Dur, eksklusivitas suatu agama atas agama-agama lain merupakan faktor pemicu adanya kekerasan agama, baik dalam kehidupan sosial maupun politik. Dinamika intern agama-agama di dunia menunjukkan perbenturan keras antara mereka yang ingin melakukan transformasi kehidupan masyarakat dari titik tolak keagamaan, dan mereka yang mempertahankan status quo keadaan dengan segala daya upaya.<sup>4</sup>

Konsep demokrasi sejalan dengan pemikiran pluralisme yang menyamakan derajat dan kedudukan semua warga negara di muka undang-undang, dengan tidak memandang asal-usul, etnis, agama, jenis kelamin dan bahasa ibu. Sementara agama hanya sebatas saling toleransi, kesepahaman dan hormat-menghormati dalam berlainan agama dalam suatu negara. Dalam bahasa Perbandingan Agama : *agree in disagreement*, setuju dalam perbedaan, yang diturunkan dari konsep *lakum dînukum walî al-dîn*. Bagimu agamamu dan bagiku agamaku. Tidak boleh saling mencerca dan saling memperolok-olokkan, dengan demikian akan terwujudan perdamaian dalam masyarakat atau negara.

## **A. KHALIFATULLAH MENGUSUNG MISI PERDAMAIAN**

Tuhan Yang Maha Kuasa menciptakan manusia secara fungsional sebagai khalifah (*the servant of God*), dan melanjutkan peradaban dunia, sudah barang tentu mengusung sebuah misi perdamaian. Dalam rangka memerankan fungsinya sebagai *khalifatullah* di muka bumi, maka manusia harus melakukan

---

<sup>2</sup>Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi" dalam Elga Sarapung dkk (Tim Ed.), *Spiritual Baru Agama dan Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2004), h. 329.

<sup>3</sup>Pernyataan Bahtiar ini ia kemukakan dalam Seminar Nasional "Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Perdamaian" pada hari Senin 19 Oktober 2009 di Hotel Grand Naggroe, Banda Aceh.

<sup>4</sup>Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi" dalam Elga Sarapung dkk (Tim Ed.), *Spiritual Baru Agama dan Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2004), h. 331.

pemadatan atau mendapatkan infus, atau amuniasi energi ke-Tuhan-an dalam dirinya, sehingga manusia memiliki energi ke-Tuhan-an yang prima dan mampu menata kehidupan dunia (politik pemerintahan/negara).

Misi kenabian yang diturunkan dalam suatu komunitas adalah membangun peradaban. Pilar utama peradaban adalah *akhlâq al-karîmah*, sebagaimana sabda nabi yang mensinyalir bahwa Rasulullah Saw itu diutus ke muka bumi adalah untuk menyempurnakan *akhlâq al-karîmah*. Akhlak ini secara konseptual terbagi dua, yaitu menata hubungan manusia secara vertikal kepada Sang Pencipta dan hubungan manusia secara horizontal kepada sesama manusia dan alam mayapada ini. Harmonisasi kedua bentuk relasi manusia dalam interaksinya akan terwujud jika norma-norma etika atau tata susila yang bernama *akhlâq al-karîmah* difungsikan. Dengan kata lain, misi perdamaian dapat terwujud jika dalam suatu komunitas menjunjung tinggi etika dan moralitas.

Etika dan moralitas dalam dalam perilaku politik yang efektif adalah dengan memosisikan agama yang tampil dengan fungsi profetiknya, sehingga ia dapat membebaskan manusia dari kekerasan dan pertumpahan darah. Karena dalam agama (khususnya Islam) dalam melakukan dakwah dituntut untuk bersikap arif, bijak dan lemah lembut, dengan pendekatan kultural, mengetuk dan sekedar mengetuk hati orang, siapa tahu mereka bersedia turut memenuhi panggilan kebenaran Tuhan. Dengan sikap moderat seperti ini, tampilan Islam akan lebih menawan dan menebar perdamaian.<sup>5</sup> Tidak dengan cara kekerasan atau pemaksaan. Apalagi dengan melakukan kekerasan untuk tujuan formalisme agama dalam negara, yang dalam catatan sejarah selalu menemu kegagalan.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Tentang sikap Muslim yang harus lunak ini Prof. Dr. Muhayya berdalil "*wa 'alaika bitharîqati al-hudâ, walâ yakhâfu biqillati al-shâlih*", hendaknya engkau melakukan sesuatu dengan petunjuk Allah dan tidak perlu khawatir dengan sedikitnya orang-orang yang shalih. Disampaikan dalam Seminar Nasional "Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Perdamaian" di Hotel Brand Nagroe Banda Aceh, Senin 19 Oktober 2009.

<sup>6</sup>Sekilas pandangan ini berbau sekularistik, namun pandangan integralistik, dalam konteks Indonesia, sudah tidak mungkin, karena komitmen dalam kontrak politik rakyat Indonesia adalah dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai panglimanya dengan semboyan NKRI. Maka yang paling mungkin adalah dengan pemikiran Islam

Isu perdamaian menjadi penting untuk membangun peradaban manusia, karena dalam suasana perang, huru-hara dan kekacauan tidak mungkin dapat melakukan sesuatu yang mempunyai nilai peradaban yang tinggi. Isyarat al-Qur'an cukup jelas bahwa anak cucu Adam akan selalu "bertengkar", terjadi kekerasan di antara mereka sampai pada saling menumpahkan darah, sebagaimana ditegaskan : *"ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."*(al-Baqarah : 30).

Dialektika al-Qur'an di atas mengindikasikan bahwa sebagai khalifah, manusia mempunyai tugas dan mengemban misi perdamaian, mencegah kekerasan, apalagi sampai saling menumpahkan darah (perang). Untuk dapat melaksanakan misi perdamaian tersebut, maka manusia harus selalu menjaga keimanan dari kemusyrikan. Musyrik menuhankan kekuasaan, musyrik menuhankan jabatan, musyrik menuhankan harta benda. Oleh karena itu, manusia tidak boleh tamak, sok jagoan, arogan dan meremehkan orang lain. Dalam konteks ini, agama hendaknya diposisikan sebagai pembawa rahmat, sebagaimana disebutkan : *"dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam"*.(al-Anbiyâ' : 107). Secara tegas dapat dikatakan bahwa Islam yang diturunkan kebumi ini membawa misi perdamaian (pembawa rahmat).

---

substansialistik dengan mengetengahkan etika agama dalam politik. Lihat kajian lebih lanjut, Hasan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaurât fî Mishr 1952-1986*, *al-Dîn wa al-Tammiyyât al-Qaumiyyât*, (Kairo : Maktabat Madbûlî, 1989), h. 6. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan : Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1999), h. 20, 45-46, 49. Imâm 'Âli ibn Muhammad Al-Mâwardî, *al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah wa al-Walâyât al-Dîniyyah*, (Kairo : Musthofa al-Bâbî al-Halabi, 1983), h. 7. Negara dan sistem pemerintahan dalam Islam membentang tiga mazhab; *ushûliyyah* (Fundamentalisme), biasa disebut sebagai paradigma integralistik, *al-Mâniyyah* (sekularisme) biasa disebut sebagai paradigma sekularistik, dan *wasathiyah* (moderatisme) biasa disebut dengan istilah paradigma sibiotik. Lihat, M. Sidi Ritaudin, *Paradigma Sinekika Politik Islam*, (Bandarlampung : Penerbit Pusikamla, 2009), h. 103-109.

Konflik selalu setia menghancurkan peradaban, oleh karena itu konflik harus di tata, dimanage, agar mendapat saluran yang proforsional. Salah satu tips-nya adalah dengan menghindari politik stigma.<sup>7</sup> Konflik merupakan anugerah bila ditata dengan baik, jika tidak maka dia dapat menjadi sumber petaka bagi penghancuran tatanan perdamaian. Konflik itu lahir sejak adanya manusia di muka bumi, karena Tuhan memberikan rahmat-Nya dengan konflik tersebut, yaitu bila dapat keluar dari persoalan pertentangan dan perbedaan maka dapat meningkatkan keimanan dan ketaqwaan. Dari informasi ayat 13 surat al-Hujurat tersebut cukup jelas kiranya bahwa konflik itu merupakan *sunnatullah*. Manusia berbeda pendapat, berbeda pola pikir, berlainan suku, ras, warna kulit adat istiadat dan agama memang merupakan kehendak Sang Maha Pencipta, yang tidak perlu dipertentangkan melainkan bagaimana upaya kita dengan perbedaan tersebut dapat meningkatkan iman dan ketakwaan, selesai.<sup>8</sup>

## **B. BANGKITNYA PEMIKIRAN DWIPOLAR PEMICU KEKERASAN POLITIK**

Pemikiran politik yang berbasis pada paradigma integralistik mendorong bangkitnya paradigma dwipolar dengan terminologi *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm*, mendatangkan akibat yang sangat dahsyat, baik segi positif maupun segi negatifnya. Di kalangan umat Islam di mana saja terdapat perasaan tidak senang tertentu terhadap non Muslim, oleh berbagai alasan dan latar belakang. Namun di Barat dikenal sebagai “anti Semitisme” yang sempat memuncak menjadi *Genocide* dan *Holocaust* oleh Nazi Jerman, perasaan kurang positif Muslim terhadap non Muslim tidak ada artinya. Bahkan masih dalam batas-batas yang wajar dan manusiawi, seperti halnya setiap perasaan yang ada pada suatu kelompok terhadap kelompok lain. Prasangka dan stereotip negatif adalah bagian dari kenyataan hubungan antar kelompok. Namun tidak semua kelompok membenarkan adanya prasangka dan stereotip kepada kelompok lainnya, dan banyak dari mereka, setidaknya yang membangun visi politiknya dengan dasar

---

<sup>7</sup>Model stigma yang merugikan bagi penciptaan perdamaian antara lain disebutkan dalam al-Qur’ân surat *al-Hujurât* ayat 11.

<sup>8</sup>Disebutkan dalam al-Qur’ân surat *al-Hujurât* ayat 13.



paradigma simbiosis atau kaum substansialis, yang berkomitmen untuk memberantasnya.<sup>9</sup>

Kaum Muslim, dalam hubungannya dengan agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen, data dikategorikan sebagai kelompok yang berkomitmen untuk memberantas stereotip negatif. Hal ini disandarkan pada sikap Nabi Saw setelah Perjanjian Hudaibiyyah (*Sulh al-Hudaibiyyah*), yang pada prinsipnya saling berkomitmen dalam perbedaan, saling menghargai dan menghormati satu sama lainnya. Namun demikian, dalam perjalanan sejarah terdapat kasus-kasus yang dapat diungkap, mengapa para ulama klasik mendukung konsep dwipolar tersebut. Di samping adanya gangguan kesejarahan seperti imperialisme Barat dan Zionisme Yahudi pada zaman modern atau pra modern; ada dua kasus yang terjadi pada saat Nabi Saw mengirim delegasi ke masyarakat di negara-negara tetangga yang sama sekali tidak mengenal Islam, atau yang pemimpinnya tidak mengetahui realitas kemunculan agama baru dan yang mendasarkan hukumnya pada perundang-undangan yang tidak adil.

Kasus pertama adalah ketika Nabi Saw mengutus Harits ibn Umair ke Romawi, ia dibunuh oleh Amr al-Ghassani, salah satu dari menteri kekaisaran Romawi, sehingga menyebabkan terjadinya peperangan, yang jelas bukan tujuan dari delegasi tersebut maupun kaidah untuk hubungan dengan bangsa-bangsa tetangga. Kasus kedua terjadi peperangan melawan Persia pada waktu pemimpin mereka merobek-robek al-Qur'ân di depan utusan Nabi Saw dan memerintahkan beberapa tentara untuk pergi dan membawa "Si Muhammad hidup-hidup" kepadanya. Kedua reaksi ini dipahami sebagai deklarasi perang. Akan tetapi, pada mayoritas kasus lainnya, pesan Nabi disampaikan tanpa perang atau ketegangan sedikit pun.

Hubungan politik antara Muslim dan non Muslim, setelah mengkaji tindakan Nabi Saw, secara fundamental, harus dipahami bahwa kaum Muslim berpegang pada prinsip perdamaian, bukan peperangan. Dalam konteks itu pula, Nabi Saw tidak memiliki kepentingan pribadi dalam menyampaikan pesan ke umat dan tidak

---

<sup>9</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta : Paramadina, 2000), h. xc.

mengambil alih kekuasaan. Realitas kesejarahan memperlihatkan bahwa Nabi Saw selalu memerangi para pemimpin disebabkan pembunuhan, pengkhianatan, atau ketidakadilan yang mereka lakukan, dan Nabi saw tidak pernah memerangi masyarakat hanya karena mereka menolak Islam.<sup>10</sup>

Tidak dapat dipungkiri bahwa term *al-Harb* (perang) konotasinya adalah pembunuhan. Secara konsepsional, dalam pandangan Islam perang itu tidak identik dengan pembunuhan. Suatu kesepakatan universal menunjukkan bahwa sekali suatu hidup terwujud maka ia harus dilindungi dan dihormati. Ajaran agama melarang pembunuhan, serta pandangan bahwa pembunuhan adalah kejahatan besar, tidak bisa lain daripada harus diinterpretasikan bahwa menurut agama, hidup itu secara intrinsik adalah berharga dan harus dilindungi. Demikian pula dalam bentuknya yang lebih positif, perintah agama untuk membantu dan menolong sesama manusia, dan pandangan bahwa tindakan itu sebagai kebajikan besar.

Apa pun alasan dan latar belakangnya membunuh sesama manusia merupakan hal yang dikutuk oleh agama. Maka jika ada seorang "teroris" yang berpandangan bahwa "menjadi pengantin bom" merupakan jalan pintas menuju sorga, itu adalah ajaran yang sesat. Doktrin politik yang tidak berdasar. Karena dalam al-Qur'ân ditegaskan :*"Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain[Yakni: membunuh orang bukan karena qishaash.], atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya[Hukum ini bukanlah mengenai Bani Israil saja, tetapi juga mengenai manusia seluruhnya. Allah memandang bahwa membunuh seseorang itu adalah sebagai membunuh manusia seluruhnya, karena orang seorang itu adalah anggota masyarakat dan karena membunuh seseorang berarti juga membunuh keturunannya]. dan Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan (membawa)*

---

<sup>10</sup>Tariq Ramadan, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, (Bandung : Penerbit Mizan, 2002), h. 141.

*keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu[Ialah: sesudah kedatangan Rasul membawa keterangan yang nyata.] sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.” (Q.S. al-Maidah/5 : 32).*

Perhatikan dengan cermat ayat di atas, betapa konsepsi Islam tentang kemanusiaan begitu agung dan mulia. Maka jika ajaran Islam diamalkan dengan benar, kehidupan di muka bumi akan damai dan tentram, karena Islam itu merupakan rahmat bagi sekalian alam. Cukup dengan ayat di atas dapat ditegaskan bahwa ”terorisme” dalam arti tindakan kekerasan, perang dan pemboman dengan mengakibatkan tragedi kemanusiaan, seperti kasus di menara kembar Amerika Serikat, Bom Bali I dan II, bom JW Mariot I dan II dan bom Ritz Carlton, yang kesemuanya telah merenggut ratusan bahkan ribuan nyawa orang-orang yang tidak berdosa; ini jelas-jelas tidak benar kalau bersumber dari ajaran Islam.

Nilai-nilai ajaran Islam diberimakna universal, yaitu iman dan keadilan dan mempertanggungjawabkan tindakan sosial dan politiknya di hadapan Tuhan. Oleh karena itu, tidak relevan mendikhotomi, atas dasar kebencian, ini golongan kami dan ini golongan mereka. Ini orang Barat dan yang ini orang Timur karenanya harus diperangi, harus dibom disebabkan beda akidah, dan sebagainya. Hal ini ditegaskan dalam Q.S al-Hujurat/49 ; 9 berikut ini : *”dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil”. ( Q.S al-Hujurat/49 ; 9).*

Selanjutnya al-Qur’an menyebutkan : *”orang-orang beriman itu Sesungguhnya bersaudara. sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.” ( Q.S al-Hujurat/49 ; 10).*

Dipertegas lagi, *”Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh Jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan*

*lainnya, boleh Jadi yang direndahkan itu lebih baik. dan janganlah suka mencela dirimu sendiri[Jangan mencela dirimu sendiri Maksudnya ialah mencela antara sesama mukmin karena orang-orang mukmin seperti satu tubuh.] dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman[Panggilan yang buruk ialah gelar yang tidak disukai oleh orang yang digelari, seperti panggilan kepada orang yang sudah beriman, dengan panggilan seperti: Hai fasik, Hai kafir dan sebagainya.] dan Barangsiapa yang tidak bertobat, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.” ( Q.S al-Hujurat/49 ; 11).*

*Pada ayat lain disebutkan : ” Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), karena sebagian dari purba-sangka itu dosa. dan janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.” ( Q.S al-Hujurat/49 ; 12).*

*Disambung lagi dengan : ”Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”( Q.S al-Hujurat/49 ; 13).*

Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa yang paling penting bukanlah identitas etnis, suku, ras atau jenis kelamin, melainkan ketakwaan. Nilai takwa dapat diperoleh jika dapat mewujudkan sikap toleran, saling menghargai antar sesama manusia. Tidak dibenarkan saling mencemooh, apa lagi diiringi dengan sikap sombong dan membanggakan ras, suku atau golongan. Semua jenis apa pun dan kelebihan apa pun yang dianugerahkan Tuhan padanya, tetap memiliki nilai yang sama di hadapan Tuhan, dan oleh karenanya sesama manusia yang merupakan sama-sama makhluk Tuhan harus menjaga solidaritas kemanusiaan, dan tidak

dibenarkan saling berperang dan saling men"teror" satu sama lainnya.

### **C. TEGAKKAN PERDAMAIAN DENGAN DIALOG DAN TOLERANSI**

Keselamatan, kesejahteraan dan kedamaian umat manusia, secara konseptual, diajarkan oleh setiap agama sebagai tujuannya. Fungsionalisasi agama sebagai sumber motivasi bagi pembangunan, yaitu menciptakan suasana kondusif bagi peningkatan pemahaman, penghayatan dan pengamalan nilai-nilai agama. Toleransi merupakan suatu bingkai penyatuan dalam sistem kebangsaan dan kenegaraan yang penduduknya bersifat majemuk. Pembangunan bidang keagamaan perlu diarahkan kepada kemungkinan substansiasi agama bagi kepentingan pembangunan itu sendiri. Pendekatan formalistik terhadap agama, dalam konteks Indonesia, akan merontokkan sendi-sendi toleransi dan kerukunan itu sendiri.<sup>11</sup>

Tidak banyak pilihan bagi rakyat Indonesia untuk menciptakan perdamaian abadi di muka bumi ini selain dengan cara membangun dialog antaragama dan penganut kepercayaan. Lebih jauh Muzadi menandakan bahwa dialog merupakan jalan yang tepat untuk menciptakan sikap saling mengerti dan saling memahami perbedaan agama yang ada. Secara meyakinkan, ia pun mengatakan bahwa dengan dialog, bisa mengatasi perbedaan, membangun keterbukaan, menyusun agenda bersama, dan mencanangkan aksi-aksi konkret.<sup>12</sup>

Forum dialog antaragama harus dijadikan landasan bagi langkah-langkah nyata para *stakeholder* di berbagai tingkatan yang berbeda untuk menggiatkan dialog. Upaya ini sangat penting untuk merealisasi perdamaian abadi. Dan pada tingkat internasional, penciptaan dialog adalah semacam alat penangkal bagi apa yang dikatakan Huntington sebagai "akan terjadinya benturan peradaban" itu.

---

<sup>11</sup>Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2000), h. 219.

<sup>12</sup>Baca KH. A Hasyim Muzadi, "Harmonisasi Masyarakat Multikultur-Multiagama" dalam *Opini*, (Kortem, Selasa, 03 Oktober 2006).

Dalam konteks demokrasi, pluralisme adalah keniscayaan yang harus dihormati, dan keharmonisan lintas budaya dan agama adalah kemutlakan yang harus ada. Penghargaan terhadap pluralisme dan terjadinya harmonisasi sosial adalah prasyarat terjadinya kohesi sosial dan itulah yang mesti dijadikan dasar utama untuk menopang kekuatan demokrasi. Menangani perbedaan kelompok sosial dengan corak budaya ataupun agama dalam sebuah sistem yang cocok--seperti di Indonesia --adalah persoalan rumit. Tapi problem ini bukan tidak ada jalan keluarnya. Bagi Muzadi, kunci utamanya adalah sikap moderat (*tawassut*) yang bertolak belakang dengan sikap ekstremis (*thatharruf*).

Setiap agama mengajarkan pentingnya menjalani hidup moderat.<sup>13</sup> Contoh signifikan sikap moderat dalam Buddha diilustrasikan dalam perjalanan spiritual Pangeran Siddhartha. Dalam proses perjalanannya untuk memperoleh pencerahan, Siddhartha mendengar bisikan seorang musisi (seniman) yang menjelaskan bagaimana menyetel nada sebuah sitar: "Jika kamu terlalu kencang menarik kawat, sitar akan macet, dan jika kamu membiarkan senar terlalu lembek, sitar tidak akan berbunyi dan tak bisa dimainkan." Isyarat ini mendatangkan kesimpulan bagi Siddhartha bahwa bagian dari pencerahannya adalah berada di tengah-tengah dan berdiri di antara garis batas dua titik ekstrem yang berlawanan.

Harus disadari kembali bahwa agama secara sosiologis, apa pun agamanya, pertama-tama adalah keyakinan dan prinsip hidup. Penganut agama memang fanatik terhadap ajaran agamanya. Karena itu tidak heran kasus kartun Nabi di Denmark beberapa waktu yang lalu memancing protes besar-besaran dari umat Islam.

Umat manusia membutuhkan sesuatu yang diyakininya. Kalau mereka tidak terdidik dari kecil dalam agama sehingga tidak punya keyakinan, mereka akan cari sesuatu yang akan diyakini. Tidak masalah apakah itu aliran kepercayaan, ajaran Lia Eden, dan lainnya di Indonesia. Maka agama secara sosiologis adalah segala macam keyakinan yang dianggap paling penting dalam kehidupan

---

<sup>13</sup>Sikap moderat akan tumbuh dan berkembang jika terbangun sebuah dialog antarumat beragama. Zainuddin MZ menegaskan bahwa Indonesia (perspektif NKRI) siap berbeda, tetapi tidak harus berpisah. Disampaikannya dalam satu jam lebih dekat dengan Zainuddin MZ di *TV One* 23 Juli 2009.

seseorang atau sekelompok orang dan selalu dianut dan dipertahankannya. Yang tidak punya keyakinan dari salah satu dari berbagai kitab tersebut, juga membutuhkan hidup dalam keyakinan. Ada yang dinamakan skeptisme, relativisme, nihilisme dan lainnya.<sup>14</sup>

#### D. PEMIKIRAN POLITIK MODERAT

Islam diturunkan untuk masyarakat plural. Pluralitas dalam pandangan Islam adalah suatu keniscayaan. Umat lain tidak boleh dipaksa masuk Islam. Kebebasannya menjalankan ibadah menurut agamanya harus dijamin. Maka soal toleransi umat beragama, ajaran Islam tidak perlu diragukan. Tapi keyakinan mereka kepada ajaran agamanya juga tidak boleh goyah dengan isme apa pun.<sup>15</sup> Pandangan ini merupakan prioritas utama dalam membangun sebuah *nation building*. Harus ditanamkan keyakinan bahwa agama yang dapat memberikan kebahagiaan sejati kepada kemanusiaan dan mengantarkan mereka menuju surga adalah agama yang mengajarkan nilai perdamaian, keadilan, kebebasan, moderasi, toleransi, keseimbangan, musyawarah, dan persamaan.

Al-Qur'an secara tegas mensinyalir bahwa "*Hai orang-orang yang beriman! Hendaklah kamu menegakkan keadilan dengan sungguh-sungguh. Menjadi saksi (untuk menegakkan keadilan) karena Allah. (Tegakkanlah keadilan) walaupun akan memberati dirimu sendiri, ibu-bapakmu, dan kaum kerabatmu. Jika yang tertuduh kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu bagaimana keadaan keduanya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena hendak menyimpang dari jalan yang benar. Dan jika kamu memutarbalikkan (kesaksian) atau enggan (menjadi saksi), sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan*" (Al-Quran 4:135.).

Essensi dialektika dalam ayat tersebut mengisyaratkan bahwa dalam konteks politik, elite politik atau penguasa, atau pemerintah, hendaklah melaksanakan tugasnya secara adil, bersikap jujur terhadap siapa-saja tentunya. Artinya identitas

---

<sup>14</sup>Bustanuddin Agus "Meluruskan Persepsi Pluralisme" dalam *Opini* (Republika, Jumat, 15 Desember 2006)., bandingkan, Theo Huijbers, *Manusia Mencari Allah Suatu Filsafat Ketuhanan*, (Yogyakarta : Kanisius, 1985). Baca juga, Hamzah Ya'kub, *Filsafat Ketuhanan*, (Bandung : PT. Alma'arif, 1984).

<sup>15</sup>Hasyim Muzadi, (*Republika* 21 dan 22/10/2005).

Muslim sejati adalah moderat, sebagaimana ditegaskan oleh Kareem Elbayar, bahwa Mayoritas muslim dunia yang berjumlah 1,5 miliar sebenarnya adalah orang-orang moderat yang cinta damai, yang menolak ekstremisme sadistik dan teror. Muslim moderat ada di sekeliling kita. Muslim moderat dan progresif ada di mana-mana, Satu-satunya cara mencegah "benturan peradaban menjadi ramalan yang nyata adalah membangun jembatan di antara komunitas kita.<sup>16</sup>

Pada tradisi Hindu, Yajur Weda (40-5) mengajarkan bahwa siapa yang ingin mewujudkan kehendak Tuhan tertinggi harus mengikuti bagian dari moderasi, kebenarannya, dan hukum-hukumnya. Baghavad Gita menegaskan, dedikasi bakti adalah lewat sikap moderat yang akan membimbing seseorang menuju Tuhan semesta. Sikap moderat ini dalam kerangka membangun *citizenship*, yaitu budaya saling menghargai, menghormati eksistensi individu dan kelompok. Sehingga, dalam budaya *civility* dipentingkan dialog-dialog emansipatoris dan partisipatif bukan hubungan-hubungan yang menindas dengan dalih apapun.<sup>17</sup>

Islam sangat jelas menekankan sikap moderat. Islam menekankan moderasi dan menjaga keseimbangan dalam setiap dimensi kehidupan manusia. Dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman, "Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) yang moderat..." (Al-Baqarah: 143). Nabi Muhammad SAW juga bersabda, "Berhati-hatilah terhadap berlebih-lebihan dalam beragama. Banyak umat sebelum kamu celaka akibat sikap berlebih-lebihan itu."

Dalam konteks multikulturalisme dan multiagama, dapat ditegaskan bahwa moderasi adalah "katup pengaman" yang dapat menutup kesenjangan yang ada, apakah itu kesenjangan antara kesadaran dalam beragama dan doktrinnya, atau kesenjangan antara apa yang bisa kita capai atau raih dan apa yang akan kita capai, antara *das sein* (apa yang terjadi) dan *das sollen* (apa yang seharusnya terjadi), serta antara hak dan tanggung jawab. Paralel dengan sifat kebajikan itu, ada ajaran damai (*silm or salam*),

---

<sup>16</sup>Kareem Elbayar, (Wakil Ketua Muslims for Progressive Values), "Menjadi Muslim Moderat" dalam , *Opini* (Kortem, Sabtu, 29 Desember 2007).

<sup>17</sup>I Nyoman Tika, "Agama, Politik dan Negara Perspektif Hindu", dalam, Abdul Munir Mulkahn, dkk, *Agama dan Negara Perspektif : Islam, Katolik, Buddha, Hindu, Konghucu, Protestan*, (Yogyakarta : Institut DIAN/ Interfidei, 2002), h. 86.



keadilan (*'adalah*), kebebasan (*hurriyyah*), toleransi (*tasamuh*), keseimbangan (*tawazun*), musyawarah (*syura*), dan persamaan (*musawah*). Tegasnya, moderasi akan membebaskan umat dari penderitaan dan mengarahkan kita menuju kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat.<sup>18</sup>

M Hasibullah Satrawi mengemukakan bahwa membaca Al-Qurân secara keseluruhan, bagaikan mengarungi lautan pluralisme. Setidaknya, di dalam Al-Qurân terdapat sebanyak 255 ayat terkait langsung dengan pluralisme. Ayat-ayat itu belum disatukan dengan fakta historis sebagaimana dicontohkan Nabi dan para sahabatnya. Dalam salah satu hadis, Nabi bersabda, yang positif bagi kita juga positif bagi mereka. Dan yang negatif bagi kita, juga negatif bagi mereka. Oleh karenanya, sulit dipahami bila pluralisme dianggap ajaran 'impor', apalagi dianggap ancaman dan diharamkan.<sup>19</sup>

Pluralisme bukanlah paham yang liar seperti yang dikhawatirkan banyak pihak belakangan. Karena pluralisme berada di bawah kendali 'titik temu'. Dari titik temu inilah perbedaan yang ada tak seharusnya dianggap sebagai laknat, melainkan rahmat. Titik temu pluralisme kehidupan adalah Sunnah Ilahi. Allah swt sudah menciptakan manusia dan segala ciptaan-Nya dengan segala perbedaan warna, bentuk, karakter, kecenderungan, dan fugsinya.

Di tataran global, pluralisme berada di bawah naungan titik temu kemanusiaan. Perbedaan negara, bangsa, budaya, bahasa, dan lainnya 'berteduh' di bawah payung kemanusiaan. Masalah kemanusiaan harus terus diperjuangkan oleh manusia, tak peduli dari negara mana, dari bangsa apa ataupun berbahasa apa.

Sedangkan dalam konteks nasional, masalah kebangsaan menjadi titik temu bagi semua anak bangsa di ragam agama, budaya, suku, dan warna-warna lainnya. Kemaslahatan bersama sebagai bangsa harus senantiasa dijunjung tinggi oleh semua anak bangsa. Tak peduli beragama apa, dari suku mana ataupun berasal dari ormas apa. Semuanya berteduh di bawah naungan nasionalisme dan harus terus menjaga kemaslahatan bersama. Sungguh bijaksana ketika Allah berfirman dalam kitab-Nya,

---

<sup>18</sup>A. Hasyim Muzadi, (*Republika* 21 dan 22/ 10/2005).

<sup>19</sup>Lihat, M Hasibullah Satrawi (Alumni Al-Azhar Kairo Mesir, Peneliti di P3M Jakarta.) “ Menyelami Lautan Pluralisme Islam” dalam *Opini* (Republika, Jumat, 22 Desember 2006).

“Wahai manusia, sungguh telah Aku ciptakan kalian dari laki-laki dan perempuan, dan Aku jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku hingga bisa saling mengenali” (QS 49: 13).

## E. DAMAI DI TENGAH MULTIKULTUR DAN MULTIAGAMA

Realitas NKRI dengan konsep kebhennekaannya tentu saja memiliki tantangan yang sangat dahsyat, karena hal itu merupakan konsekuensi dari suatu plurality, atau pluriformity. Plurality artinya *the state of being plural*,<sup>20</sup> bentuk jamak atau majemuk, alias keanekaragaman. Istilah pluriformity terambil dari akar kata bahasa latin pluriformis, yang berarti pelbagai, warna-warni, macam, bervariasi.<sup>21</sup> Dengan demikian, ada kedekatan antara arti yang dikandung dalam istilah plurality dan pluriformity, keduanya mengacu pada keanekaan, kepelbagaian, keanekaragaman, kemajemukan yang ditemukan dalam realitas, khususnya kenyataan NKRI. Oleh sebab itulah maka dapat ditegaskan bahwa pluralisme itu adalah suatu pandangan yang menganggap kenyataan itu terdiri atas lebih dari satu kenyataan yang azali.<sup>22</sup>

Pluralitas sebagai kenyataan konkret bangsa Indonesia terlihat dalam berbagai dimensi seperti; geografis, budaya (bahasa, adapt-istiadat, kesenian, agama). Kondisi geografis NKRI yang menunjukkan bahwa Indonesia merupakan Negara kepulauan yang terdiri atas 17.667 buah pulau besar dan kecil, 300 kelompok etnis dan lebih daripada 250 bahasa yang berbeda satu sama lain.<sup>23</sup> Pluralisme kultur etnis dengan 18 lingkungan, 250 bahasa daerah, keanekaragaman sistem kekerabatan, gaya arsitektur, pertunjukan rakyat tradisional, kesemuanya itu jika tidak dihayatai sebagai suatu khazanah dalam bingkai NKRI, maka akan menjadi boomerang bagi bangsa yang besar ini. Oleh karena itu, untuk menumbuhkan rasa memiliki dan rasa tanggung jawab sebagai bangsa, diperluaka suatu dialog cultural yang intens.

---

<sup>20</sup>R. Quirk, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Second Edition, (London, England, Longman Group UK Limited, 1987), h. 792.

<sup>21</sup>Prent, dkk, *Kamus Latin-Indonesia*, (Yogyakarta : Kanisius, 1969), h. 650.

<sup>22</sup>Bandingkan dengan pendapat Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey : Littlefield Adams & Co, 1979), h. 221.

<sup>23</sup>Eka Dharmaputera, *Pancasila Identitas dan Modernitas*, (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1992), h. 21.

Penyebarluasan pemahaman dan internalisasi terhadap urgensi sikap optimis menghadapi kemajemukan bangsa sebagai penyokong proses demokratisasi, menyebarluaskan multikultural dan multiagama yang berbasis pesan-pesan dan nilai-nilai Pancasila, menumbuhkan sikap keberagaman yang terbuka, demi menjamin keberlangsungan NKRI, adalah tugas pokok bagi siapa saja yang hidup di tanah air yang bernama Indonesia.

Di tengah pertentangan wacana dan gerakan politik dan masyarakat sipil dewasa ini dalam menyikapi pelbagai aliran agama dan politik yang berbeda (*the Other*). Meski revolusi komunikasi dan informasi telah meningkatkan kesadaran akan kemajemukan masyarakat pada semua kelompok masyarakat, masih banyak kelompok orang yang belum menganggap kemajemukan sebagai kenyataan yang positif dan punya basis Islam yang mendasar. Maka internalisasi kenyataan pluralisme Indonesia menjadi sangat penting

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dalam konteks bernegara, agaknya perlu disimak apa yang dikemukakan oleh Muhammad Ali bahwa mengenal kemajemukan (pluralitas) tak sama dengan mengakui, memahami, dan menyakininya sebagai kenyataan yang mengandung kebajikan (pluralisme). Karena itu, perjuangan menyebarluaskan nilai-nilai positif kemajemukan, tidak akan pernah kehilangan relevansi dan urgensinya. Sebab, kenyataan sosiologis negeri ini menunjukkan bahwa eforia reformasi telah membuka peluang kebebasan dan pengungkapan atas kebebasan sekaligus.

Suara-suara bising (*noisy voices*) muncul dari hampir semua individu dan kelompok yang pernah terkekang beberapa dekade sebelumnya. Ekspresinya bisa muncul berupa ceramah dan tulisan penuh kecaman dan hujatan, maupun aksi bersenjata, pemboman, penyerbuan massal, intimidasi fisik dan psikologis, teror serta pemaksaan mengikuti aliran satu agama. Semuanya menimbulkan hilangnya rasa aman dan damai di bumi pertiwi Indonesia.<sup>24</sup>

Kenyataan itu diperkuat pula oleh pemahaman sempit sebagai orang akan makna pluralisme, sekulerisme, liberalisme,

---

<sup>24</sup>Muhamad Ali, "Tantangan Pluralisme dan Kebebasan Beragama" makalah diskusi di Universitas Paramadina 17/07/2006,.

dan perkembangan aliran-aliran keagamaan di Indonesia. Akibatnya, sikap terbuka dan pluralisme dalam bermasyarakat menjadi makin sulit terwujud. Pluralisme misalnya, telah diyakini bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar kepercayaan (akidah) Islam. Ini diperparah kenyataan bahwa pemahaman makna dan maksud pluralisme dan kebebasan beragama tingkat elit dan kaum terdidik pun masih bermasalah. Disinilah pentingnya meluruskan kekeliruan berpikir (*fallacies*) tentang pluralisme.

Anggapan pertama menyebut pluralisme bukan berasal dari Islam dan tidak pernah muncul dalam sejarah pemikiran Islam yang otoritatif. Ayat-ayat tertentu dijadikan alasan membenarkan anggapan ini, seperti ketidakrelaan kaum Yahudi dan Nasrani terhadap Islam; hanya Islam agama yang ada disisi Allah, dan *anjaran jihad fi sabilillah* terhadap syirik dan kekufuran. Ayat-ayat itu diambil secara parsial dan tekstual, tanpa memperhatikan sebab-sebab dan konteks diturunkannya.

Padahal, Al-Qur'an merupakan fondasi otentik pluralisme. telah mengakui perbedaan bahasa dan warna kulit, kemajemukan suku-bangsa, mengakui perbedaan kapasitas dan intelektualitas manusia, serta mengajak berlomba dalam kebajikan dan membiarkan sinagog-sinagog, gereja-gereja, masjid-masjid, dan tempat-tempat ibadah lainnya tetap berdiri kokoh. Bahkan, Al-Qur'an mengakui kebebasan berkeyakinan (untuk beriman atau tidak), serta masuk dan keluar dari agama tertentu. Al-Qur'an juga sudah menjelaskan bahwa Nabi dan manusia manapun tidak mesti ampuh memberi petunjuk pada manusia lain, atau menyatakan sesat dan kufur kepada manusia lain. Dalam konteks ini, Islam harus ditafsirkan secara luas dan utuh, sehingga Islam dapat dilihat sebagai agama, sistem politik, pandangan hidup dan penafsiran sejarah. Artinya Islam itu sarat nilai dan menjadi inspirasi tatanan kehidupan.<sup>25</sup>

Penganut Yahudi, Kristen, dan Islam, adalah saudara seiman dan seapak, yaitu Ibrahim. Selain terhadap Yahudi dan Kristen, Islam juga bersaudara dengan seluruh penganut agama yang tidak sombong dan emoh berbuat kerusakan. Tuhan

---

<sup>25</sup>Lihat, Malik Fadjar, "Kata Pengantar" dalam Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagaman Pendidikan*, (Yogyakarta : SIPRESS, 1994).

menurunkan ratusan ribu nabi dan rasul yang tidak sempat diceritakan. Karenanya, tak ada alasan untuk mengkafirkan dan mengutuk Konfusianisme, Buddhisme, Ahmadiyah, dan sebagainya. Al-Qur'an juga sudah menjelaskan, tidak ada perbedaan mendasar antar para Nabi, dan perbedaan dan perselisihan antarumat beragama hendaknya diserahkan langsung kepada Dirinya kelak.<sup>26</sup>

Pluralisme juga tidak berarti membenarkan semua atau menganggap tak bernilai semuanya (nihilistik). Sebab faktanya, ada saja manusia-manusia beragama yang ingkar karena kesombongan mereka. Juga ada manusia-manusia perusak yang mengklaim diri telah berbuat kebajikan di muka bumi. Namun manusia tetaplah dinilai Tuhan berdasarkan akal, hati, dan perbuatannya. Manusia tidak punya hak untuk menghakimi iman manusia-manusia lain. Manusia hanya dilihat dari aksi lahiriahnya, baik yang bajik maupun tidak bajik. Berbagai doktrin agama-agama, agama apapun ia, menunjukkan bahwa setiap agama mempunyai keprihatinan (*concern*) yang sama dalam menghadapi persoalan kemanusiaan seperti ketidakadilan, kemiskinan, penindasan, perdamaian dan berbagai persoalan kemanusiaan manusia lainnya, yang ditengarai menjadi faktor pemicu adanya konflik horizontal, bukan pluralisme agama.<sup>27</sup>

## F. PERTEBAL NILAI-NILAI UNIVERSAL

Kontribusi nyata pemikiran politik Islam bagi perdamaian dunia adalah himbawan kepada para elite politik, cendekiawan, rohaniawan, tokoh-tokoh partai, tokoh masyarakat dan lain sebagainya, agar mempertebal nilai-nilai keagamaan yang bersifat universal, seperti nilai keadilan, kejujuran, amanah, keterbukaan, kesatuan dan persatuan dalam suatu komunitas negara. Pada sisi yang lain, diharapkan tidak terlalu menonjolkan simbol-simbol dan identitas primordial religius, melainkan lebih menonjolkan

---

<sup>26</sup>Lihat ulasan lebih luas, dalam Abdul Munir Mulkahn, dkk, *Agama dan Negara Perspektif : Islam, Katolik, Buddha, Hindu, Konghucu, Protestan*, (Yogyakarta : Institut DIAN/ Interfidei, 2002).

<sup>27</sup>Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagaman Pendidikan*, (Yogyakarta : SIPRESS, 1994), h. 24-27.

identitas yang diterapkan berupa nilai-nilai keagamaan dalam kehidupannya sehari-hari, yang sudah barang tentu tidak lepas dari pandangan hidupnya, pandangan hidup berbangsa dan pandangan hidup bernegara. Perpaduan nilai-nilai keagamaan dengan nilai-nilai budaya bangsa harus dibangun secara harmoni dengan membenteng benang merahnya, yaitu nilai-nilai universal yang dapat menjalin, merajut dan mengikat kesatuan dan persatuan, bagi keberlangsungan perdamaian dengan komitmen NKRI.

Pada tingkat sosiologis dan praktis, Nurcholish Madjid mengartikulasikan nilai-nilai universal Islam dalam konteks berbangsa dan bernegara dengan ungkapan yang sudah sangat terkenal "Islam yes, partai Islam no".<sup>28</sup> Di sini Islam yang ingin ditekankan adalah seperangkat nilai-nilai, bukan organisasi,<sup>29</sup> yang dapat menjadi titik awal pertentangan kepentingan dari sebuah organisasi. Nilai-nilai itu lebih berada pada tingkat teologis dan filosofis dari pada hukum (fiqh) yang lebih sosiologis. Karena itu, pembaharuan pemikiran yang diusung oleh Nurcholish lebih menanamkan nilai-nilai atau pemikiran-pemikiran Islam daripada Islam dalam wujudnya yang formal, seperti partai politik Islam, Bank Islam, dan lain sebagainya. Pemikiran Nurcholish tersebut dapat ditegaskan setolok dengan pemikiran *founding fathers* negeri ini, yaitu mementingkan kesatuan dan persatuan bangsa yang dibangun di atas pondasi nilai-nilai universal, baik secara filosofis maupun teologis.

Formalisme atau legalisme agama-agama yang hadir dengan eksklusivitasnya dapat memunculkan kekerasan dan ketegangan, apalagi jika agama menjadi alat legitimasi kebijaksanaan penguasa, sehingga menimbulkan sikap apriori terhadap agama. Perspektif

---

<sup>28</sup>Pandangan Nurcholish ini menjadi inspirasi bagi dikembangkannya pemikiran politik Islam yang moderat, atau pemikiran yang mengkaitakan negara dengan agama secara simbiosis. Lihat, Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung : Mizan, 1987), h. 205.

<sup>29</sup>Bahtiar Effendi menegaskan bahwa organisasi Islam, khususnya Partai Islam gagal dalam menjalankan misinya (kalah terus dalam pemilu), disebabkan oleh tiga hal utama, yaitu krisis leadership, miskin gagasan dan ide formalisasi Islam. Syari'at Islam memang harus dijalankan oleh setiap pemeluknya, tapi tidak mesti diformalisasikan dalam negara, sebagai contoh, gagasan tentang khilafah "tidak mungkin" tercapai, karena situasi dan kondisi yang dihadapi saat ini sudah jauh berubah. Disampaikan dalam Seminar Nasional "Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Perdamaian" di Hotel Grand Nanggroe Banda Aceh, Senin 19 Oktober 2009.

inilah agaknya yang menjadi keprihatinan Nurcholish, sehingga ia memunculkan istilah Islam yes, dan partai Islam no tadi, maka terhadap perspektif tersebut perlu dilakukan kritik terhadap agama dan peran para agamawan, bahwa persepsi serta formulasi keagamaan mereka telah menimbulkan kesenjangan (distansi) antara iman, ilmu, dan perilaku sosial politik. Akhirnya posisi agama kontradiktif dengan panggilan membangun peradaban. Oleh karena itu, kontribusi agama dipertegas lagi, yaitu sebagai kekuatan kritik, inspiratif terhadap proses transformasi sosial politik, dan harus tampil sebagai pembebas dari kekerasan dan benturan-benturan peradaban.

## **G. AKAR KEKERASAN DAN TEROR**

Kekerasan, keganasan, kebengisan ataupun teror (*violent*) dalam politik berakar dari ideologi yang juga keras. Ideologi keras ini ditandai dengan pengabaian terhadap nilai-nilai toleransi, karena menganggap dirinyalah yang paling benar. Jika belakangan ini Amerika dan sekutunya (Barat) mengidentikkan kelompok teroris dengan kaum Muslim, tentu saja hal ini merupakan tuduhan yang sangat keliru. Sebagaimana telah dipaparkan, bahwa Islam membawa ajaran yang santun dan lemah lembut, tidak pernah mentolerir sikap dan perbuatan yang menjurus pada kekerasan. Jika terjadi teror yang dilakukan oleh oknum Muslim, maka perlu dilihat terlebih dahulu latar belakang dan ideologi yang ia anut secara komprehensif.

Kerangka dasar negara republik Indonesia, yaitu undang-undang dasar 1945, menegaskan bahwa sistem politik Indonesia adalah sistem yang berdasarkan Pancasila dan UUD-1945, sudah final. Adanya partai-partai fundamentalis keagamaan yang mementingkan simbol-simbol dan label-label khas seperti sebutan “negara Islam” atau Islam sebagai dasar/falsafah negara, memunculkan sebuah fenomena yang kontra produktif dengan program-program politik yang berhubungan dasar negara, demokrasi, struktur pemerintahan dan undang-undang.

Dasar negara yang diinginkan oleh kaum fundamentalis adalah al-Qur'an dan Sunnah. Mereka berangkat dari keyakinan bahwa ajaran Islam bersifat perfektif. Oleh karenanya soal-soal keduniawian, seperti politik, ekonomi, pendidikan dan lain

sebagainya, konsep-konsep dasarnya sudah ada dalam kedua narasumber tersebut. Maka dasar negara yang ideal dan memiliki kebenaran mutlak adalah al-Qur'an dan Sunnah. Ideologi inilah yang kerap kali muncul ketika sistem demokrasi tidak dapat memenuhi hajat kepentingan rakyat dalam pemerintahan, seperti adanya monopoli, pelanggaran HAM dan kasus-kasus korupsi yang tidak ditindak dengan hukum yang tegas, sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku.

Sistem penyelenggaraan negara yang demokratis, masih diperdebatkan juga, sebab menurut mereka, konsep demokrasi “ala Barat” tidak diperlukan, bahkan menyesatkan. Demokrasi adalah satu sistem politik dan sosial yang timbul di Barat, yang dikenal oleh peradaban Barat modern dari peradaban Yunani kuno. Islam, pada dasarnya, dalam masalah-masalah hidup, keorganisasian, sistem dan sarana yang dipakai untuk mewujudkan tujuan-tujuan dan filsafatnya, tidak selalu menutup begitu pula tidak senantiasa menerima bagi semua yang datang dari luar, tanpa memahami dan melakukan ijtihad.<sup>30</sup> Namun demikian, karena karakter khas dari aliran pemikiran fundamentalisme adalah menolak interpretasi dan ijtihad, maka mereka menolak sistem politik demokrasi.

Terhadap struktur pemerintahan, jelas kaum fundamentalis bersifat romantis, menurut Leonard Binder, bahwa “fundamentalisme adalah aliran yang bercorak romantis kepada Islam periode awal”,<sup>31</sup> mereka ingin mengembalikan sistem khilafah pada masa klasik, sebagaimana zaman Rasulullah dan khulafaur-Rasyidin. Atas dasar keyakinan tersebut mereka tidak segan-segan melakukan kekerasan dalam memperjuangkan cita-cita dan tujuan mereka. Segala yang menghadang implementasi syari'ah, atau apa saja yang bertentangan dengan teks ajaran agama mereka posisikan sebagai ajaran *jahiliyyah*, termasuk trend modern dewasa ini, seperti kebebasan individual, pluralitas keagamaan,

---

<sup>30</sup>Muhammad Imarah, *Perang Terminologi, Islam Virsus Barat*, (Jakarta : Rabbani Press, 1998), h. 179.

<sup>31</sup>Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, (Los Angeles : The University of California Press, 1961), h. 71.



suasana sekuler, rasionalisme, revolusi seks, revolusi dalam cara berpakaian, musik pop dan lain-lain.<sup>32</sup>

Para pengamat pada umumnya sepakat memberi penilaian bahwa para teroris yang rela menjadi "penganten bom" bunuh diri sebagai jihad dalam menegakkan kebenaran agama, namun di sisi lain, mengorbankan orang-orang yang tidak berdosa, seperti tamu hotel, anak-anak, ibu-ibu dan orang tua, merupakan perbuatan keji dan bertentangan dengan konsep dasar Islam. Oleh karena itu mereka merekomendasikan agar pengertian jihad yang sudah diindoktrinasikan kepada para pelaku teror harus ditinjau ulang. Maka sebahagian dari ulama memfatwakan bahwa teror itu hukumnya haram. Semua elemen yang terlibat, perakit bom, perekrut calon pengantin, pelakunya dan bahkan otak yang ada di balik semua peristiwa teror juga termasuk orang-orang yang mengatasnamakan agama dan jihad *fi sabîlillâh*, semuanya haram.

Sumbangsih Islam terhadap perdamaian dunia dapat dikemukakan cukup signifikan, baik secara konsepsional maupun praksisnya. Semua bersumber dari ajaran-ajaran dasar Islam, dan praktek politik Rasulullah Saw dalam negara Madinah, yang juga diaplikasikan dalam pemerintahan Islam sesudahnya. Nilai-nilai dasar yang harus diaplikasikan dalam pengembangan sistem politik Islam yang diniscayakan dapat menciptakan suasana kondusif bagi perdamaian dunia, di antaranya adalah sebagai berikut :

*Pertama*, keharusan mewujudkan persatuan dan kesatuan umat (*Al-Mukminûn* : 52); *Kedua*, Keharusan bermusyawarah dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial dan politik (*al-Syûrâ* : 38 dan *Âli Imrân* : 159); *Ketiga*, Keniscayaan mendamaikan konflik antar kelompok dalam masyarakat (*al-Hujurât* : 9); *Ketiga*, Kemestian mempertahankan kedaulatan negara dan larangan melakukan agresi dan invasi, (*al-Baqarah* : 190); *Keempat*, Kemestian mementingkan perdamaian daripada permusuhan (*al-Anfâl* :61), *Kelima*, Keharusan mengutamakan perdamaian bangsa-bangsa (*al-Hujurât* : 13), dan *Keenam*, Keharusan meningkatkan

---

<sup>32</sup>Frans Magnis Suseno SJ, *Fundamentalisme Agama dan Keagamaan Liberal*, Makalah yang disampaikan dalam seminar "Islam Liberal dan Islam Fundamental" FMPS Syarif Hidayatullah, Jakarta, 11 Mei 2002.

kewaspadaan dalam bidang pertahanan dan keamanan (*al-Anfâl* : 60).

Jika ajaran Islam diamalkan dengan benar, kehidupan di muka bumi akan damai dan tentram, karena Islam itu merupakan rahmat bagi sekalian alam. Cukup dengan ayat-ayat di atas dapat ditegaskan bahwa "terorisme" dalam arti tindakan kekerasan, perang dan pemboman dengan mengakibatkan tragedi kemanusiaan, seperti kasus di menara kembar Amerika Serikat, Bom Bali I dan II, bom JW Mariot I dan II dan bom Ritz Carlton, yang kesemuanya telah merenggut ratusan bahkan ribuan nyawa orang-orang yang tidak berdosa; ini jelas-jelas tidak benar kalau bersumber dari ajaran Islam. Nilai-nilai ajaran Islam diberimakna universal, yaitu iman dan keadilan dan mempertanggungjawabkan tindakan sosial dan politiknya di hadapan Tuhan. Oleh karena itu, tidak relevan mendikhotomi, atas dasar kebencian, ini golongan kami dan ini golongan mereka. Ini orang Barat dan yang ini orang Timur karenanya harus diperangi, harus dibom disebabkan beda akidah, dan sebagainya. Islam tetap konsisten menyokong perdamaian abadi di belahan bumi ini.

## **H. HEMBUSAN NAFAS ISLAM UNTUK KEDAMAIAN POLITIK**

Sebuah komunitas atau masyarakat tertentu dapat berkembang manakala politik mengambil peran di dalamnya. Islam sebagai agama yang secara konseptual mendasarkan gagasan pengembangan masyarakat pada wahyu dan hadis nabi, tentu saja sangat apresiatif terhadap pengembangan masyarakat Islam sebagai implementasi dari ajaran-ajarannya, yang akomodatif, madani, berpradaban tinggi dan bersifat *good governance*. Dalam hal ini, iradah politik penguasa (pemerintah) dalam negara sangat memegang peranan strategis dalam mengembangkan suatu konsep masyarakat ideal, seperti misalnya sebuah pengembangan masyarakat Islam, yang tentu saja secara totalitas harus menggunakan sistem Islam dengan payung politik yang juga menerapkan ajaran-ajaran Islam secara kaffah. Prinsip bahwa umat manusia adalah bersaudara merupakan salah satu sisi penting ajaran Islam yang relevan untuk dikembangkan dalam membangun

masyarakat sipil yang multikultural, yang ditengarai sebagai sebuah komunitas yang hidup berdampingan antarberbagai kebudayaan berdasarkan kesepakatan-kesepakatan sosial, dalam istilah J.J. Rousseau sebagai sosial kontrak. Sebetulnya, secara alami masyarakat tersebut sudah terbentuk di mana dan pada saat terjadi interaksi sosial lintas budaya, etnis, strata dan bahkan agama. Praktik masyarakat madani zaman kejayaan Islam awal menjadi referensi yang signifikan untuk sebuah pengembangan.

Konsep masyarakat adalah suatu konsep peradaban<sup>33</sup>. Masyarakat tidak akan terbentuk hanya dengan terwujudnya suatu kelompok manusia, kecuali apabila mereka seia sekata menyetujui satu dasar atau beberapa dasar tertentu yang mereka anggap dapat memelihara persatuan dan dapat mempertahankan mereka dari gangguan kelompok lain. Sebelum sampai kepada peringkat “masyarakat” dalam pengelompokan manusia, terlebih dahulu terdapat kelompok keluarga, kemudian kelompok suku. Tetapi pembagian manusia ke dalam dua kelompok ini bukan berdasarkan permufakatan terhadap suatu ideologi atau dasar tertentu, bahkan berlandaskan hubungan kerabat, tali darah dan keturunan saja.

Apabila pengelompokan manusia telah melewati batas faktor hubungan kerabat dan darah yang menganut suatu ideologi tertentu, maka itu berarti mereka telah berubah menjadi manusia yang berperadaban. Atau, manusia yang telah keluar dari alam fisika atau primitif. Dengan perkataan lain, mereka keluar dari hubungan materi semata, atau hubungan darah dan keturunan kepada suatu hubungan lain disamping hubungan kebendaan itu. Itulah hubungan ideologi atau dasar tertentu yang merupakan fenomena insaniah dalam pengertian khususnya, yakni mereka yang telah keluar dari sifat hidup kebinatangan kepada fenomena (gejala) hidup insaniah yang sebenarnya<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup>Kuntjaraningrat mendefinisikan masyarakat dengan “kelompok terbesar dari makhluk-makhluk manusia dimana hidup terjaring suatu kebudayaan yang oleh manusia-manusia tadi dirasakan sebagai suatu kebudayaan”. Di sini terlihat bahwa ia menitikberatkan kebudayaan dalam wujud masyarakat. Lihat, Kuntjaraningrat, *Pengantar Antropologi I*, (Jakarta : Penerbitan Universitas, 1959), h. 100.

<sup>34</sup>Azyumardi Azra (peny), *Muhammad Al Bahi: Kebangkitan Islam di bawah Bayang-bayang Mendung*, (Jakarta : Pustaka Alhusna, 1984), h. 70.

Allah SWT telah menyebut anugerah-Nya yang besar kepada ummat Arab di dalam al-Qur'an, uaitu Allah SWT telah memindahkan mereka dari hubungan kebendaan dan hewaniah kepada hubungan dengan dasar-dadar yang luhur. Dalam hubungan ini Allah SWT berfirman : *Dan berpegang teguhlah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah menjinakkan anantara hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu daripadanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mencapai petunjuk.* (Q.S. Ali Imran: 103).

Ayat di atas menyeru manusia untuk berpegang dan berpedoman dengan asas hidayah Allah Yang Tunggal. Dan janganlah kamu kembali kepada dasar hubungan semula, yaitu dasar hubungan suku atau keluarga, karena hubungan semacam itu adalah hubungan kebendaan yang primitif. Hubungan itu telah mengakibatkan permusuhan dengan sebab perbedaan suku-suku dan keluarga. Lagi pula tabiat faktor kebendaanlah yang telah memecah belah, bukan prinsip mempersatukan, tolong menolong dan saling berkasih sayang. Karena itulah, maka Allah menyatupadukan hati manusia di atas dengan dasar iman kepada Allah Yang Maha Tunggal dan hidayah ilahiah yang diperjuangkan oleh Rasulullah Muhammad SAW. Dengan persatuan itu, mereka menjadi ummat yang duduk sama rendah dan berdiri sama tinggi; tiada beda di antara yang mulia dan yang hina; di antara si kaya dan si miskin; di antara suatu kabilah dengan kabilah lain dan seterusnya. Seluruhnya membentuk suatu kelompok yang bersaudara, bersatu padu dengan penuh kasih sayang menuju suatu tujuan, di mana terjadi perubahan nilai-nilai dan ciri-ciri insaniah. Nilai-nilai insaniah bukanlah barang yang dapat dibagi-bagi, tetapi ia adalah hasil perjuangan manusia yang amat sulit; pertama-tamanya, menentang hawa nafsu dan syahwat keinginan.

Ketika manusia dipengaruhi oleh semangat kesukuan, waktu itulah ia berada di tepi jurang neraka, karena ia selalu mendorong ke arah permusuhan dan peperangan yang selalu membawa kepada kemusnahan dan kehancuran. Nampaknya kondisi psikologi sosial

seperti inilah yang dimanfaatkan oleh kaum imperialis dengan politik adu dombanya untuk meruntuhkan tatanan sosial, kemudian menjajahnya setelah mereka terpecah belah. Tiada satupun yang dapat menyelamatkan manusia yang dalam keadaan demikian, selain bersatu di bawah ajaran-ajaran ketuhanan dan meninggalkan nilai-nilai primitif dan dasar-dasar kebendaan semata yang menjadi sebab musabab pertentangan dan perpecahan. Untuk itulah Allah telah menjelaskan cara perpindahan dari daerah faktor-faktor yang menimbulkan permusuhan dan kecelaan --- yaitu semangat kesukuan --- kepada daerah persatuan berdasarkan iman kepada Allah dan ajaran-ajaran yang dibawa Rasulullah SAW. Di samping itu, Allah telah menjelaskan segala bukti wujud-Nya dan kini Allah menunggu manusia untuk tampil dan terus mengikuti garis-garis hidayah-Nya, sebagaimana dicatat dalam al-Qur'an.

Demikianlah ayat di atas menggambarkan perbedaan antara persatuan berdasarkan kesukuan dan ajaran ketuhanan. Sekaligus digambarkan pula peralihan kehidupan manusia dari tahap primitif ke tahap berkebudayaan. Dari tingkat yang berdasarkan faktor kebendaan dan kehewanian semata kepada peringkat insaniah yang mempunyai perbedaan dalam cara berpikir dan dasar-dasar akhlak dan tingkah laku. Tegasnya ayat itu menggambarkan kelahiran masyarakat insaniah dan meletakkan batu fundamen pertama bagi tamaddun insaniah di Tanah Arab, sebelum kemudian menyebar ke seluruh pelosok dunia.

## **I. POSISI POLITIK DALAM PERUBAHAN DAN PENGEMBANAGAN MASYARAKAT**

*Change now or lose !* demikian sebuah iklan intertainmen di sebuah harian yang dikemukakan oleh Ary Ginanjar Agustini dan Rhenald Kasali, selanjutnya mereka mengatakan : Perubahan adalah keniscayaan. Tak hanya perubahan yang baik yang diinginkan, namun juga terarah. Bagaimana perubahan arah yang ideal ? Tentukan arah perubahan Anda sekarang atau Anda akan tertinggal !<sup>35</sup> Agaknya inilah aksioma klasik yang dikemas sedemikian rupa, sehingga menggugah orang yang berpikiran pasif. Dikatakan selogan klasik karena sejak zaman Yunani Kuno,

---

<sup>35</sup>Harian *Republika*, Rabu, 22 Februari 2006.

Socrates telah menghimbau agar manusia mengenali siapa dirinya dengan maksud agar terjadi perubahan dari statis ke progres. Hal ini menegaskan bahwa perubahan itu akan terjadi diawali dari visi filosofis seseorang, kemudian ditindaklanjuti dengan langkah-langkah politis untuk mewujudkan impian mencapai perubahan. Perubahan dari individu ke keluarga, kemudian meluas ke dalam suatu lingkungan suku, dan akhirnya merambah pada suatu perubahan sebuah komunitas atau masyarakat secara luas.

Revolusi Prancis di awal abad 19 terjadi karena adanya revolusi politik. Dengan demikian, politik menduduki posisi yang strategis dalam menentukan arah pengembangan suatu masyarakat. Sebagaimana Eropa tumbuh dan berkembang sejak awal abad 18, tepatnya tahun 1787, yaitu semenjak terjadinya revolusi industri<sup>36</sup>, ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga masyarakatnya pun berubah dari kondisi primitif ke arah masyarakat demokratis, rasional dan ilmiah. Jauh sebelum itu, begitu pula halnya dengan pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Islam, yang selama tujuh abad mencapai titik zenit kegemilangan dan memiliki peradaban yang sangat tinggi, yaitu *al-Hadhârah al-Islâmiyah* dan *al-Tsaqâfah al-Madaniyyah*, yang dimulai dari perubahan visi politik secara revolusioner, dari masyarakat, baik nomadik maupun yang menetap, hidup dalam budaya kesukuan Badui ke masyarakat populis atau masyarakat sipil dengan konstitusi madinahnya. Sehingga kalangan sejarawan banyak yang membenarkan bahwa kemajuan Barat pada mulanya bersumber dari peradaban Islam yang masuk ke Eropa melalui Spanyol. Islam memang berbeda dari agama-agama lain. H.A.R. Gibb di dalam bukunya *Whither Islam* menyatakan, *Islam is indeed much more than a sistem of theology, it is a complete civilization* (Islam sesungguhnya lebih dari sekedar sebuah agama, ia adalah suatu peradaban yang sempurna).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup>Penemuan daya uap, yang menimbulkan revolusi industri di Inggris 1787 dipandang sebagai kurun peralihan dari dominasi dagang kepada dominasi industri. Energi uap (selanjutnya listrik) yang dipergunakan menjadi tenaga kerja mengalihkan sumber ekonomi dari perdagangan seberang laut kepada industri. Lihat, Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1976), h.80.

<sup>37</sup>M. Natsir, *Capita Selecta*, (Bandung : N.V. Penerbitan W. Van Hoeve, t.th), h. 4.

Perubahan cara evolusi yang dipilih Islam untuk pembentukan masyarakat insaniah dan pembangunan zaman peradaban insaniah di atas reruntuhan sistem masyarakat yang berdasarkan keluarga dan suku-suku itu adalah dengan penanaman keyakinan melalui persuasi bukan melalui tekanan atau paksaan baik dalam bentuk apapun. Cara dakwah Islam ialah berbicara dengan kemauan setiap manusia. Islam menginginkan setiap orang beriman dengan ajaran-ajaran Islam dan kerasulan Muhammad SAW secara bebas atas pilihan sendiri. Ketika Islam mengajak kemauan dan kebebasan memilih yang ada pada manusia itu untuk berubah dari suatu taraf sosial yang rendah kepada taraf sosial yang lebih tinggi, maka itu dilakukan dalam bentuk perubahan yang berangsur-angsur, yang meluaskan manusia untuk berubah sendiri baik dalam akidah, pemikiran maupun tingkah laku. Akhirnya perubahan itu berangsur-angsur pula mencakup seluruh potensi kemanusiaan dan kemauannya setelah dipengaruhi oleh kesadaran terhadap prinsip-prinsip umum ajaran Islam yang memberikan garis-garis hidup insaniah tersebut. Dari sini terus berkembang dan menyatu dengan jiwanya dalam garis-garis Islam itu.

Tegasnya evolusi itu adalah suatu proses perubahan manusia melalui dua peringkat : *Pertama*; peringkat memperoleh penerangan dan kesadaran, atau boleh juga dinamakan peringkat memperoleh hidayah, jika ia terjadi dalam bidang agama. Perubahan dalam peringkat ini dapat juga dicetuskan ahli filsafat pada bidang pemikiran, atau oleh para pendakwah dalam bidang yang berdasarkan agama. *Kedua*; peringkat beriman dengan prinsip-prinsip itu. Segala apa saja yang diajarkannya, dipegangnya sebagai suatu sistem kehidupan. Sebagai contoh, dakwah yang dilancarkan oleh Rasulullah SAW dengan menyeru manusia kepada prinsi-prinsip Islam atau hidayah Allah. Peranan rasulullah di peringkat ini adalah sebagai seorang pendakwah yang menerangkan ajaran-ajaran dan hidayah Islam sesuai dengan apa yang diwahyukan kepada beliau tanpa usaha campur tangan dari beliau apakah langsung maupun tidak langsung memaksa orang-orang yang diserunya itu supaya mengikuti dakwahnya. Firman Allah :”*Sesungguhnya Kami mengutusmu (Muhammad) dengan kebenaran; sebagai pembawa berita gembira dan pemberi*

*peringatan, dan kamu tidak akan diminta (pertanggungjawaban) tentang penghuni-penghuni neraka". (Q. S. Al Baqarah: 119).*

Rasulullah dengan demikian hanya bertugas menyampaikan ajaran-ajaran Tuhan; benar-benar bersih dari tekanan apapun, karena itulah tugas beliau satu-satunya sebagai Rasul. Beliau tidak memikul tanggung jawab atas mereka yang menolak dakwahnya. Dan begini pulalah bentuk tugas para Rasul sebelum kedatangan Nabi Muhammad SAW. Firman Allah : *"Dan tidaklah Kami mengutus para rasul itu melainkan untuk memberi kabar gembira dan memberi peringatan. Barang siapa yang beriman dan mengadakan perbaikan, maka tak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati"*.(Q.S al-An'âm : 48). Tugas para Rasul yang terbatas pada penyampaian ajaran-ajaran Allah tanpa campur tangan dan tekanan pribadi dapat memberikan suasana bebas kepada siapapun yang ingin beriman tanpa harus ditekan atau dipaksa. Selain itu, kemauan yang dibentuk oleh iman yang bebas (datang atas kesadaran sendiri) itu akan menjadi kemauan yang bebas pula.

Inilah ciri dakwah Allah yang umum di setiap zaman. Dan jika ciri ini ditambah dengan satu ciri lain, yaitu bahwa para pembawa dakwah agama Allah bersih dari kepentingan kelompok dan pribadi, serta kehendak-kehendak hawa nafsu, maka sudah barang tentu manusia yang mengikuti agama ini adalah manusia yang benar-benar bebas. Ia mula-mula menerima ajaran agama ini, kemudian jiwanya berangsur-angsur berubah oleh pengaruh ajaran itu. Ia berubah dari taraf sosial yang rendah kepada taraf sosial yang lebih murni tanpa dipengaruhi siapapun selain keindahan ajaran itu sendiri. Maju dan mundurnya dalam langkah-langkah perubahan, tergantung kepada kesanggupan dan daya usaha sendiri, yakni tergantung kepada kesediaannya sejak awal untuk menerima perubahan. Dia sajalah yang memikul tanggung jawab maju mundur dirinya dalam usaha menuju perubahan dan kehendak dan kemauan bebasnya.

Sebaliknya, ideologi yang dibawa oleh ahli filsafat manapun untuk menyeru manusia ke arah suatu perubahan sosial --- walaupun cara seruannya mungkin bersih dari tekanan atau kepentingan pribadi --- tetapi tema ideologi itu tidak sunyi dari mempertahankan kepentingan kelompok dan pribadi karena



dorongan-dorongan hawa nafsu. Karena, para filosof yang melahirkan ideologi-ideologi tersebut tidak lebih dari seorang manusia yang berpikir dibawah pengaruh-pengaruh warisan kebudayaan, lingkungan alam sekitarnya, pendidikan dan bimbingan yang diterimanya. Hal ini tentunya dikarenakan dari sisi sumber peradaban dan ideologi yang berbeda. Masyarakat Islam dengan peradaban yang tinggi yang dihasilkan dari budaya Islam bersumber dari ajaran-ajaran Islam, yaitu digali dan dipraktekkan dari sumber wahyu dan hadis, sementara cipta, rasa dan karsa yang bersumber dari filsafat tentu saja hanya merupakan hasil kontemplasi dan oleh pikir para filosof, maka bersifat relatif. Inilah faktor-faktor yang mempengaruhinya di luar kesadaran dalam pemikiran dan pembentangan filsafatnya. Ini berarti, bahwa keinginan manusia kepada perubahan sosial lebih baik yang ditegakkan di atas suatu filsafat atau ideologi adalah tetap terikat dengan filsafat atau ideologi yang dianutnya. Filsafat atau ideologi mana pada hakikatnya tidak sebaik yang dianggapnya, walaupun mereka menyatakan bahwa ideologi itulah yang terbaik.

Implikasi-implikasi dari perubahan secara evolusi (berangsur-angsur) adalah bahwa dampak aktivitas perubahan itu lebih tahan dan lebih kokoh untuk menghadapi perputaran zaman. Karena iman yang kokoh di dalam dada seseorang akan bertugas sebagai benteng yang dapat membendung dan menghancurkan setiap hantaman perubahan yang bisa datang secara mendadak. Faktor-faktor perubahan tidak dapat memaksakan kedudukan sosial yang tinggi, kecuali keimanan di dada itu lemah. Dan apabila faktor-faktor perubahan itu menjadi begitu kuat akibat kelemahan iman, maka ia dapat membawa manusia kemabali kepada kedudukan sosial lama; yaitu tahap masyarakat suku atau kumpulan gangster yang bersatu atas dasar manfaat-manfaat kebendaan semata melalui kegiatan pemerasan dan penggunaan kekerasan. Firman Allah :

*“Hal yang demikian itu adalah karena sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan merubah sesuatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada sesuatu kaum hingga kaum itu merubah apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (keadaan mereka) serupa dengan keadaan Fir’aun dan pengikut-*

*pengikutnya serta orang-orang yang sebelumnya. Mereka mendustakan ayat-ayat Tuhannya, maka Kami tenggelamkan Fir'aun dan pengikut-pengikutnya; dan kesemuanya adalah orang-orang yang zhalim". (Q.S. al-Anfaal : 53-54).*

Maksudnya, Allah tidak akan merubah masyarakat primitif kepada masyarakat yang bertamaddun --- yang memperjuangkan dasar-dasar persaudaraan, muhibbah dan persatuan masyarakat --- melainkan jika masyarakat itu sendiri merubah kepercayaan mereka terhadap prinsip-prinsip luhur yang mengatasi hubungan perkauman, suku dan keluarga. Hal itu dapat dilihat sebagaimana telah terjadi pada Fir'aun dan kaumnya ---dan juga ummat-ummat yang terdahulu dari mereka --- yang telah melakukan berbagai dosa dan bertindak melampaui batas. Contoh ummat Fir'aun yang dinyatakan Allah itu membentangkan suatu dasar umum, bahwa perubahan jiwa adalah menjadi asas yang melahirkan perubahan masyarakat. Apabila perubahan jiwa masyarakat menuju ke arah nilai-nilai hidup yang luhur, maka perubahan masyarakat pun menuju keadaan yang luhur. Tetapi sebaliknya, jika jiwa mereka berubah kepada nilai-nilai hidup yang buruk, masyarakatnya pun akan berubah kepada keadaan yang buruk. Inilah dasar kemusnahan dan kehancuran manusia.

Perubahan secara evolusi adalah lebih jauh kesannya untuk kelangsungan dan memelihara persatuan masyarakat. Ini juga bersumber dari tabiat iman sebagai salah satu faktor jiwa yang berangsur-angsur meresap dan menetap dalam batin manusia. Dan apabila iman dan aktivitasnya telah mantap, ia tidak mudah digugat oleh pikiran dan perasaan yang bertentangan dengannya. Iman hanya tergugat oleh pikiran dan perasaan yang bertentangan dengannya itu setelah memakan waktu yang lama dan setelah ia mengalami kepenatan jiwa dan pikiran yang tak kunjung berhenti. Dengan perkataan lain, masyarakat yang berubah melalui evolusi kepada suatu bentuk tertentu, tidak mudah berubah kembali kepada bentuk yang bertentangan dengannya. Bahkan perubahan terakhir ini memerlukan jangka waktu yang sama lamanya dengan waktu yang diambil perubahan yang pertama. Atau lebih lama lagi, jika perubahan yang baru itu dilakukan melalui persuasi atau menanamkan keyakinan secara berangsur-angsur seperti perubahan pertama pula.

Cara kedua untuk merubah masyarakat ialah melalui revolusi; suatu cara paksa yang menyingkirkan pemilihan sukarela masyarakat. Revolusi berarti menyingkirkan cara persuasi dan menyerapkan iman dengan berangsur-angsur. Cara revolusi memandang jiwa manusia bagaikan sepotong benda atau seperti anggota-anggota tubuh yang dapat dipaksa bergerak ke arah mana saja yang dikehendaki. Dan sejauh kekuatan paksaan itu terjadi, maka sejauh itu pulalah berlakunya perubahan jiwa menuju tujuannya. Revolusi ialah cara di luar jiwa, atau cara yang bukan lahir dari jiwa. Bahkan ia adalah suatu cara yang menggunakan undang-undang yang dipaksakan pemerintah saja atau pemimpin revolusi dengan menggunakan kekuatan material. Ini berarti, ia memaksakan perubahan ke atas masyarakat. Dan, di samping menggunakan kekuatan undang-undang dan material, ia juga bertindak menutup mata dan telinga rakyat dari melihat dan mendengar berita-berita yang tidak disenangi para penguasa tersebut.

Apa yang ingin dikemukakan oleh revolusi melalui surat kabar-surat kabar, majalah-majalah, televisi, kurikulum pendidikan, film dan berita-berita yang ditujukan kepada generasi yang sezaman dengan revolusi, ialah bahwa mereka yang hidup sebelum revolusi bertujuan menghapuskan atau melemahkan nilai-nilai yang dipegang mereka. Oleh karena itu, para pemimpin revolusi mengemukakan nilai-nilai baru revolusi sebagai gantinya. Sementara usaha-usaha yang sama ditujukan kepada generasi baru bertujuan untuk menanamkan nilai-nilai baru dalam jiwa mereka dan untuk menghalangi penyerapan nilai-nilai lain yang bertentangan atau menimbulkan keraguan terhadap revolusi; dalam hal ini terutama penyerapan nilai-nilai lama, sebelum revolusi. Revolusi yang bersemboyankan “progresif” di abad 21 ini, bertujuan memandang ke masa depan saja tanpa menoleh ke belakang lagi. Revolusi menginginkan masyarakat hanya berpegang dengan nilai-nilai yang dibawanya saja dan meninggalkan semua nilai-nilai lama, biar bagaimanapun besarnya kesan dan pengaruh nilai-nilai lama itu dalam menyatupadukan masyarakat. Revolusi menginginkan rakyat jelata tegak di atas nilai-nilai yang disodorkannya saja dan menolak semua nilai lain, meskipun yang terakhir ini telah berjasa membimbing masyarakat.

Tegasnya, istilah “progresif” yang dijunjung oleh sebagian gerakan revolusi dewasa ini membawa pengertian yang *ambivalen*; yaitu menolak dan menerima, menolak nilai-nilai lama dan menerima nilai-nilai baru, meskipun demikian, tidaklah semestinya nilai-nilai lama yang ditolak itu merupakan nilai-nilai kosong yang tidak bermutu. Hal ini juga sebagaimana tidak semestinya nilai-nilai baru itu semuanya bermutu sehingga patut didukung masyarakat sebagai nilai-nilai yang baik untuk mengokohkan persatuan dan hubungan rakyatnya. Selanjutnya, nilai-nilai baru yang dikemukakan oleh revolusi tidak semestinya merupakan suatu yang baru bagi manusia. Kebaharuannya hanyalah ada jika dipandang dari aspek keperbedaannya dengan nilai-nilai yang didukung masyarakat sebelum berlakunya revolusi.

Masyarakat yang merupakan pemilik tamaddun yang terhambat perkembangannya di luar kemauannya sendiri, atau disebabkan kelemahan-kelemahan dari dalam masyarakatnya, atau karena penjajahan dari luar seperti negara-negara Islam, sangat membutuhkan revolusi guna menyambungkan masa depannya dengan masa lalunya. Negara-negara Islam itu perlu mendapatkan kembali nilai-nilai yang telah berjasa membangun tamaddunnya di masa silam untuk membina kembali tamuddunnya tersebut. Begitu pula, mereka perlu menghapuskan kebekuan dan rintangan-rintangan yang ada di masa sekarang untuk maju di masa depan dengan berpedomankan nilai-nilai masa silam; maju bersama kemajuan manusia dan teknologi.<sup>38</sup>

## **J. MASYARAKAT ISLAM ADALAH MASYARAKAT SIPIL**

Istilah *civil society* (masyarakat sipil atau masyarakat madani) pertama kali dicetuskan oleh Adam Ferguson---seorang filosof Skotlandia abad kedelapan belas, penulis buku *An Essay on the History of Civil Society* (1767)--- untuk menggambarkan suatu masyarakat yang terdiri dari lembaga-lembaga otonom yang cukup mamapu mengimbangi kekuasaan negara. Perbincangan baru tentang gagasan ini kembali menggeliat karena diilhami oleh perubahan besar di Eropa Timur dan Uni Soviet, setelah akhirnya

---

<sup>38</sup>Azyumardi Azra (peny), *Muhammad Al bahi: Kebangkitan Islam di bawah Bayang-bayang Mendung*, (Jakarta : Pustaka Alhusna, 1984), h. 85.

Marxisme terbukti gagal membangun umat yang memeluk suatu ideologi dan membentuk masyarakat idaman, tetapi justru menciptakan kondisi tiranik yang mencekik.

Masyarakat madani sebagai masyarakat yang bertamaddun adalah masyarakat yang memiliki peradaban yang tinggi, karena dituntun dan disinari oleh wahyu ilahi. Masyarakat madani sering diterjemahkan sebagai *civil society*, secara harfiah berarti masyarakat kota, yang umumnya telah tersentuh oleh peradaban maju. Menurut keterangan Aswab Mahasin, pengertian *civil society* yang diusung oleh Ernest Gellner bercorak Barat.<sup>39</sup> Menurut Gellner sendiri bahwa istilah masyarakat sipil bernilai sangat tinggi dan penuh muatan politis.<sup>40</sup> Agaknya pernyataan Gellner ini mendapat pembenaran karena lingkup persoalannya menyangkut masalah politik kenegaraan, tidak hanya membicarakan masyarakat ansich. Paling tidak Islam diakuinya sebagai agama yang unik, di mana kekuasaan Islam atas penduduk di wilayah-wilayah di mana Islam merupakan agama utamanya sama sekali tidak berkurang dalam masa seratus tahun terakhir, bahkan malah bertambah. Dalam beberapa hal, Islam nyata sekali semakin kuat. Lagi pula, kekuasaan itu tidak terbatas pada lapisan-lapisan tertentu dalam masyarakat; menurut pengakuan Gellner, tidaklah mungkin untuk mengatakan bahwa hanya di kalangan kelas bawah, orang dusun atau kaum wanita sajalah Islam dipegang kuat. Islam juga kuat di kalangan penguasa dan kelas masyarakat kota serta elite-elite budaya, dan juga di antara segmen-segmen masyarakat. Islam terlihat nyata di kalangan rezim-rezim tradisional, serta di antara mereka yang setia terhadap radikalisme.<sup>41</sup>

Lebih jauh Gellner mengatakan bahwa keunggulan masyarakat Islam karena memiliki konstitusi yang sangat rinci tentang cara menjalankan kehidupan dan bermasyarakat. Seperti yang ditunjukkan oleh seorang orientalis yang bernama Michael Cook, Islam memadukan teosintrisme Kristen dengan legalisme

---

<sup>39</sup>Aswab Mahasin, "Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya : Sebuah Mukaddimah" dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, (Bandung : Penerbit Mizan, 1995), h. xv.

<sup>40</sup>Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, (Bandung : Penerbit Mizan, 1995), h. 1.

<sup>41</sup>*Ibid.*, h. 18-19.

Yahudi. Hasilnya adalah sebuah cetak biru hukum tentang tatanan sosial, yang kedudukannya berada di atas kekuasaan dan otoritas politik.<sup>42</sup> Mungkin analisa Gellner ini tepat jika dilihat dari sisi ilmiah, namun penulis menilainya keliru besar jika didasarkan pada asumsi bahwa Islam sebagai agama penyempurna agama-agama terdahulu lalu disimpulkan bahwa Islam merupakan hasil sentesis dari kedua agama tersebut, yaitu Yahudi dan Kristen. Ajaran-ajaran Islam hanya merujuk pada wahyu Allah, yaitu kitab suci al-Qur'an dan praktik nabi dalam membangun komunitasnya. Jadi tidak benar jika Islam itu unggul karena mengadopsi atau mengkombinasikan ajaran Yahudi dan Kristen.

Lebih keliru lagi jika dinyatakan bahwa untuk mencapai sebuah komunitas yang cerdas, maju dan beradab maka Islam harus “meniru” budaya Barat. Budaya Barat yang “sronok”, suka minum minuman keras, judi dan free sex, yang menurut mereka sesuai dengan alam rasional, HAM dan demokrasi sama sekali tidak cocok dengan ajaran-ajaran Islam. Citra demokrasi yang dibangun oleh pemikiran Barat, dinilai oleh kalangan fundamentalis Islam sangat tidak relevan dengan banyak, barangkali mayoritas sangat besar masyarakat Islam, karena secara konsepsional bertentangan dengan aqidah keyakinan yang mendasar, di mana konsep demokrasi ala Barat itu memposisikan rakyat (manusia) yang membuat hukum dan perundang-undangan, sementara Islam berkeyakinan bahwa yang menetapkan syariat itu adalah Allah SWT. Sehingga istilah masyarakat sipil menjadi gagasan yang lebih realisti, merupakan slogan yang lebih baik, lebih mencerahkan dan mencerdaskan, ketimbang demokrasi. Dengan masyarakat sipil maka dengan mudah dapat dipandang serius gagasan tentang wahyu final dan definitif.

## **K. MASYARAKAT ISLAM ADALAH MASYARAKAT MULTIKULTURAL**

Sumanto al-Qurthuby menawarkan bahwa salah satu alternatif cara keluar dari kondisi multi krisis sebagaimana dihadapi dunia kontemporer saat ini, yaitu adanya aksi kekerasan

---

<sup>42</sup>*Ibid.*, h. 21.

yang menunjukkan kegerahan masyarakat atas perilaku dunia modern yang kian *absurd* adalah dengan membangun peradaban profetis.<sup>43</sup> Robert N. Bellah, sosiolog agamawan, mengatakan bahwa masyarakat Islam awal dapat disebut modern dalam hal tingginya tingkatan komitmen, keterlibatan dan partisipasi yang diharapkan dari segenap lapisan masyarakat. Selanjutnya, Bellah menambahkan bahwa masyarakat Islam awal juga modern dalam hal keterbukaan posisi pimpinannya untuk dapat dinilai kemampuannya berdasarkan landasan-landasan yang universalistik, dan hal itu disimbolkan oleh upaya untuk melembagakan jabatan pucuk pimpinan yang tidak berdasarkan garis keturunan<sup>44</sup>. Hal ini berarti bahwa masyarakat yang dibangun adalah masyarakat yang multikultural, dan ini dikatakan masyarakat profetis karena merupakan tradisi elegan yang dibangun oleh Nabi SAW.

Madinah, tempat peradaban Islam pertama dikembangkan, secara ilmu kebahasaan mengandung arti peradaban. Sebab dalam bahasa, peradaban dinyatakan dalam kata *madâniyah* atau *tamaddun* selain dalam kata *hadhârah*. Dalam konteks ini masyarakat peradaban atau masyarakat madani berarti masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai peradaban. Komitmen antara masyarakat muhajirin dan anshar terlihat dari pergantian nama Yatsrib menjadi Madinah oleh Nabi sebagai iradah politik yang kuat untuk membangun masyarakat yang beradab. Penting dikemukakan di sini adalah prinsip utama yang dipegang oleh Nabi atas komitmennya dalam membangun Negara Madinah yang tertuang dalam Piagam Madinah (*Mitsâq al-Madînah*). *Pertama*, prinsip kesederajatan dan keadilan, dan *kedua*, prinsip inklusivisme (keterbukaan). Inklusivisme di sini mencakup kebebasan beragama, menurut Sukardja, pada pasal 25 Piagam Madinah disebutkan “bagi orang-orang Yahudi agama mereka dan bagi orang-orang

---

<sup>43</sup>Sumanto Al-Qurthuby, “Membangun Peradaban Profetis”, dalam Nur Achmad (Ed.), *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman*, (Jakarta : Kompas, 2001), h. 69-75.

<sup>44</sup>Robert N. Bellah, *Beyond Belief Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern*, Terj. Rudy Harisyah Alam, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 211.

Islam agama mereka”. Pasal ini memberikan jaminan kebebasan beragama.<sup>45</sup>

Prinsip kesederajatan dan keadilan tersebut agaknya mencakup semua aspek kehidupan, baik politik, ekonomi, maupun hukum. Dalam aspek politik, Nabi mengakomodasikan seluruh kepentingan. Semua rakyat mendapat hak yang sama dalam politik. Mereka tidak dibedakan berdasarkan suku ataupun agama. Meskipun suku Quraisy berpredikat *the best* dan Islam sebagai agama dominan, tetapi mereka tidak dianakemaskan. Seluruh lapisan masyarakat duduk sama rendah dan berdiri sama tinggi. Nampaknya, dalam perspektif profetik, tidak dikenal ideologi nepotisme dan sukuisme dalam membangun peradaban modern. Oleh karenanya belajar dari praktek politik Nabi, membangun masyarakat multikultural adalah membangun kesederajatan antar sesama manusia. Begitu pun pada penerapan hukum, Nabi tidak pernah membedakan “orang atas (elite penguasa, bangsawan atau jutawan)”, “orang bawah (wong cilik, miskin bodoh dan jelata)” atau keluarganya sendiri. Begitu juga dengan pembangunan ekonomi, praktek Nabi tidak mengenal sistem ekonomi kapitalisme. Ia menerapkan ajaran egalitarianisme, yakni pemerataan saham-saham ekonomi kepada seluruh masyarakat. Prinsip-prinsip ini sangat tipikal dalam Islam.

A. Mukti Ali mengingatkan bahwa paling tidak, ada tiga hal yang ikut membentuk watak, karakter dan tindaklaku masyarakat, yaitu *pertama*, sistem budaya dan agama, *kedua*, sistem sosial dan *ketiga*, lingkungan alam.<sup>46</sup> Menurut Mukti Ali lebih lanjut, bahwa sistem budaya dan agama, yang berupa orientasi nilai budaya, adat istiadat yang hidup di negerinya, agama yang ia peluk dan keyakinan yang ia yakini, norma hukum yang dijunjung di negeri itu, agaknya merupakan etos sikap multikultural yang mempunyai andil besar dalam membangun suatu budaya bangsa yang bermartabat, yang harus didukung oleh iradah publik secara penuh

---

<sup>45</sup>Lihat, Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta : UI Press, 1995), h. 124.

<sup>46</sup>Lihat, Mukti Ali. “Pembangunan dan Etika Ekonomi Islam” dalam, *Membangun Masyarakat Indonesia Abad XXI : Prosiding Simposium Nasional Cendekiawan Muslim 1990*, (Jakarta : Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia, 1991), h. 33.



kesadaran. Sistem sosial, yang berupa sistem kekeluargaan dan kekerabatan di mana ia hidup, lapisan sosial, golongan-golongan yang terdapat dalam masyarakatnya, organisasi-organisasi, birokrasi pemerintahan dan negara, juga mempengaruhi suasana yang kondusif dalam membangun masyarakat multikultural, madani atau *civil society* dan atau *good governance*.

Istilah *good governance*<sup>47</sup> merupakan istilah *trendy* dalam kamus perpolitikan dan dunia studi politik, namun indikasi serta aplikasi pemaknaan dalam wujud pemerintahan yang suci dan damai, sebagai pengejawantahan nilai-nilai luhur dalam mengarahkan jamaah atau *citizen* kepada masyarakat serta pemerintahan yang madani, aman, tentram, sejahtera, bersusila, tampaknya secara antusias telah dianjurkan, dikomunikasikan, serta dipraktekkan oleh Muhammad SAW sendiri sebagai pencetus Islam formal.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup>Definisi umum dari *good governance* adalah “By good governance, we mean the manner in which power is exercised by the society in the management by various levels of government of the country’s social, cultural, political, and economic resources. Good governance is reflected in the effective, efficient, honest, equitable, transparent and accountable performance of governing”, Artinya : Yang kita maksudkan dengan pemerintahan yang baik adalah sikap di mana kekuasaan dilakukan oleh masyarakat yang diatur oleh berbagai level pemerintah negara yang berkaitan dengan sumber-sumber sosial, budaya, politik serta ekonomi. Pemerintahan yang bersih ini tercermin dari penampilan pemerintahan yang efektif, efisien, jujur, setara, transparan, serta bertanggungjawab. Lihat, Andi Faisal Bakti, *Good Governance in Indonesia : A Workable Solution for Indonesia ?*, (Jakarta : Logos, 2000), h. 3.

<sup>48</sup>Andi Faisal Bakti, “Good Governance dalam Islam : Gagasan dan Pengalan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta : Paramadina, 2005), h. 329.





## **PERTARUNGAN POLITIK IDEALIS VERSUS PRAGMATIS**

Diskursus pemikiran politik Islam berpretensi mengusung iklim politik yang bermartabat, berakhlakul karimah dan penuh “pernak pernik” etika mahmudah, seperti keadilan, persamaan, transparansi, akuntabilitas dan lain sebagainya. Untuk menawarkan nilai-nilai kebaikan politik tersebut maka partai politik menjadi wadah yang paling ideal. Kompetisi antar partai dalam merebut simpatik konstituen menuntut sebuah partai memenuhi visi dan misinya secara aspiratif. Indonesia yang memiliki penduduk mayoritas muslim tentu saja menjadi bidikan partai menegakkan panji Islam sebagai naungannya. Betulkah partai dengan panji Islam tersebut merupakan sebuah tawaran identitas politik integritas melawan identitas politik setan yang ditengarai telah menyeret manusia pada politik ambisi yang telah menyebabkan kehancuran di muka bumi.

Pergulatan pemikiran didasari oleh pergulatan ideologis. Munculnya partai-partai dalam percaturan politik tentu saja bermuara pada dasar dan ideology partai itu sendiri. Tema di atas kedengarannya agak bombastis, namun dalam pemikiran Islam konservatif tentang partai agaknya lebih cenderung pada diskursus dikotomis, yaitu partai Islam dan partai Setan. Hal ini perlu didiskusikan lebih jauh mengingat politik dan spiritual agaknya merupakan tema yang sesuai. Menggambarkan kandungan Islam yang bukan saja agama semata, melainkan juga ajaran politik yang agung. Politik, adalah aktivitas akal dan hati. Akallah yang telah membuktikan kebenaran Islam. Setelah terbukti hati akan meyakini. Setelah itu, ia akan mendorong setiap muslim untuk memahami dan meyakini untuk bergerak. Maka lahirlah

gerakan kebangkitan yang dilandasi dengan kesadaran dan keyakinan. Gerakan yang tidak dapat dibunuh oleh siapapun. Orangnya disebut politikus.

Kontroversi antara partai Islam dengan partai Setan adalah bagian dari pemikiran dan keyakinan bahwa Islam memiliki paradigma dan sistem politik<sup>1</sup> tersendiri, yaitu sistem politik Islam<sup>2</sup>. Signifikansi diskursus adalah untuk mengakomodir tawaran jalan tengah, yakni sebuah gagasan pemikiran yang bertolak dari aksioma religi bahwa *ad-Dîn huwa al-'Aqlu, lâ dîna liman lâ 'aqla lahu*. Artinya ajaran agama itu bersifat rasional. Rasionalnya adalah bahwa Islam itu agama untuk sepanjang masa, oleh karena itu perlu

---

<sup>1</sup>Kata politik (*siyâsah*) berasal dari bahasa Arab Sâsa-yasûsu –siyâsah, yang berarti mengatur, mengurus, dan memerintah. Siyasah bisa juga berarti pemerintahan dan politik, atau membuat kebijaksanaan Lois Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, (Baerut : Dar al-Masyriq, 1986), h. 362. Lihat pula, Abi al-Fadhl al-Din Muhammad bin Mukran bin Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Vol. XIII, (Baerut : Dar al-Shadir, 1386/1968), h. 522; F.Steingass, *Arabic English Dictionary*, (New Delhi : Cosmo Publications, 1978), h. 800; dan Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed, By J. Milton Gowan, (Wiersbaden : Otto Harrassowitz, 1979), h. 847. Jadi, kata *siyâsah*, secara etimologis berarti : mengatur, mengurus, memerintah, memimpin, membuat kebijakan, pemerintahan dan politik, untuk mencapai suatu tujuan tertentu. Di dalam kitab *Lisan al-'Arab*, secara terminologis (istilah) *siyâsah* adalah mengatur atau memimpin sesuatu dengan cara membawa kepada kemaslahatan. Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, *loc.cit*. Dalam *al-Munjid* disebutkan juga *siyâsah* adalah membuat kemaslahatan manusia dengan membimbing mereka ke jalan kemaslahatan manusia dengan membimbing mereka ke jalan yang menyelamatkan, baik di dunia maupun di akhirat. Lebih lanjut, Ma'luf mengatakan bahwa *siyasah* itu merupakan seni politik (*fann al-Hukmi*) dalam pemerintahan untuk mengendalikan tugas dalam dan luar negeri, yaitu politik dalam negeri dan politik luar negeri serta kemasyarakatan. Lois Ma'luf, *loc.cit*. Sedangkan politik madani adalah mengatur kehidupan umum atas dasar keadilan dan *istiqâmah*. Ibn al-Qayyim juga menyatakan bahwa *siyâsah* adalah suatu perbuatan yang membawa manusia dekat kepada kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan, meskipun Rasulullah SAW., tidak menetapkannya, dan Allah tidak mewahyukannya. Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *al-Thuruq al-Hukmiyah fi Siyasat al-Syar'iyah*, (Kairo : Munassat al-'Arabiyah li al-Thab'i wa al-Nashr, 1961),h.16. Definisi lain dikemukakan oleh Bahantsi Ahmad Fathi sebagai berikut : *Siyâsah* adalah pengurusan kepentingan-kepentingan umat manusia dengan syara'. Lihat, Bahantsi Ahmad Fathi, *al-Siyasah al-Jinayah fi al-Syar'iyah*, (Mesir : Maktabah Dar al-'Urubah, 1965), h. 61.

<sup>2</sup>Sistem politik dalam pandangan Islam adalah hokum atau pandangan yang berkaitan dengan cara bagaimana urusan masyarakat dikelola dan diatur dengan hokum Islam. Karena politik itu sendiri dalam pandangan Islam adalah mengurus urusan ummat dengan menerapkan hokum Islam baik dalam maupun luar negeri. Karena itu, Islam telah menetapkan asas bagi system politiknya, yang terdiri dari : Kedaulatan di tangan Allah. Kekuasaan di tangan Ummat. Penjelasan lebih lengkap lihat, Hafidz Abdurrahman, *Diskursus Islam Politik Spiritual*, (Bogor : Al Azhar Press, 2004), h. 2002-2008.

ijtihad sebagai wujud interpretasi terhadap ajaran Islam agar dapat diakses oleh kaum muslimin pada masanya. Dengan demikian, diskursus partai Islam memberi peluang untuk tidak tunggal, yang penting substansi ajaran Islam dapat disalurkan melalui partai yang diusung.

## A. PENGERTIAN PARTAI

Partai (*hizb*) yang bentuk jamaknya *ahzab* (partai-partai), adalah setiap kelompok atau jama'ah yang dipersatukan oleh arah sasaran pada satu tujuan politik, atau tujuan non politik. Pada galibnya dalam realitas modern, sebutan istilah partai ditujukan untuk organisasi yang menghimpun kelompok individu yang memiliki kesamaan konsep tentang beberapa masalah politik dan membentuk satu pandangan elektif.

Terminologi partai (*hizb*) dalam dasar-dasar Islam --- al-Qur'an dan al-sunnah--- begitu pula dalam pengalaman Negara Islam pertama, pada periode Rasulullah saw, tidak ditolak secara mutlak dan tidak pula secara mutlak diterima karena alasan istilah partai itu sendiri. Tetapi hal yang menjadi ukuran penerimaan istilah partai (*hizb*), kemudian istilah berpartai (*tahazzub*) dan organisasi kepartaian (*at-tanzhim al-hizbi*), adalah muatan tujuan, sasaran dan prinsip-prinsip yang menjadi asas partai ini. Sebab kemusyrikan dan kaum musyrikin adalah sebuah partai, akan tetapi partai ini tertolak dan dikecam, para penolong setan adalah partai akan tetapi dikecam dan ditolak. Sedangkan para pembela Allah (*auliya' Allah*) adalah satu partai yang diterima dan mendapat pujian. Begitu pula kaum mukminin, para pembela Rasulullah saw (*anshar ar-Rasul*) mereka adalah partai Allah (*Hizbullah*) yang bergabung dalam jihad untuk membela agama.

Sistem yang dibangun oleh Rasulullah saw dan kaum mukminin yang hidup bersamanya di Madinah, jika dilihat dari segi praksis dan diukur dengan variable-variabel politik di era modern, tidak disangsikan lagi dapat dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem politik *par excellence*.<sup>3</sup> Dikatakan demikian, paling tidak, dapat dilihat dari visi misi dan tujuan serta *platform* perjuangan Nabi itu sendiri, yang telah berhasil memadukan aspek

---

<sup>3</sup> Muhammad Dhiauddin Rais, *al-Nazhariyyât as-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah*, (kairo : Maktabah Darut Turats, Cet. VI, tth), h. 2.

materi dengan ruhani sekaligus. Tujuan duniawi dan ukhrawi secara bersamaan dan berimbang, sehingga partai (kelompok-kelompok) yang terbangun didasarkan atas Wahyu Allah.<sup>4</sup>

## B. PARTAI ISLAM VERSUS PARTAI SETAN

Islam mengkategorikan partai secara dikotomis, hitam putih, partai Islam dan partai non-Islam, lebih tegas lagi, partai Islam dan partai Setan. Konflik Islam senantiasa terjadi antara partai politik syirik, kufur dan setan melawan partai tauhid dan iman; *Hizbullah* (partai Allah). Jadi istilah partai, dapat diterima atau ditolak dengan melihat pada prinsip-prinsip dan tujuan. Berpartai, yakni afiliasi manusia pada partai dapat ditolak atau diterima dilihat dari kriteria yang berlaku di dalamnya, bukan karena istilah itu sendiri, bukan karena berpartai itu sendiri dan bukan pula karena organisasi partai secara mutlak.

Kaum musyrikin adalah partai-partai; menurut al-Qur'an :

*“Dan tatkala orang-orang mukmin melihat golongan-golongan yang bersekutu (al-ahzab), maka mereka berkata: ‘iniilah yang dijanjikan oleh Allah dan Rasul-Nya kepada kita’. Dan benarlah Allah dan Rasul-Nya., dan demikian itu tidaklah menambah kepada mereka kecuali iman dan ketundukan”*. (Al-Ahzab : 22). Begitu pula keadaan mereka dalam rentang sejarah risalah samawiyah. Dikatakan oleh al-Qur'an : *“Suatu pasukan tentara yang besar yang berada di sana dari golongan-golongan (al-ahzab) pasti akan dikalahkan. Telah mendustakan (rasul-rasul pula) sebelum mereka kaum Nuh, ‘Ad. Fir’aun yang mempunyai tentara yang banyak, dan Tsamud, kaum Luth dan penduduk Aikah. Mereka itulah golongan yang bersekutu (al-ahzab) menentang rasul-rasul”*. (Shaâd).

Dalam do'a Rasulullah saw ditemukan :

*“Ya Allah, yang menurunkan kitab, yang membuat awan berjalan, yang mengalahkan golongan-golongan (partai), kalahkanlah mereka !”*.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Arnold menggambarkan karakteristik pemerintahan Islam dengan mengatakan, “Pemerintahan Islam itu berbentuk autokrasi dengan mengklaim bahwa hal itu dibangun di atas landasan wahyu Tuhan *The Encyclopedia of Islam*, Vol. II, h. 884, artikel “Khalifa”. Teksnya adalah sebagai berikut : , “*An autocracy that claimed to be based on divine revelation..*”.

Setan mempunyai partai, yaitu partai setan (*hizb asy-syaithan*) sebagaimana dikatakan oleh al-Qur'an : *"Setan-setan itu mengajak golongannya (hizbahu) supaya mereka menjadi penghuni neraka yang menyala-nyala"*. (Fâthir : 6).

Allah mempunyai partai sendiri yaitu partai Allah (*Hizbullah*) sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya :

*"Dan barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya partai Allah itulah yang menang"*. (*al-Mâidah*: 56).

*"Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun merasa puas atas (limpahan) rahmat-Nya. Mereka itulah golongan Allah (Hizbullah). Ketahuilah bahwa sesungguhnya golongan Allah itulah golongan yang "*. (*al-Mujâdalah* : 22).

Dalam kesusasteraan periode Nabi saw istilah *Amir* dipakai untuk Rasulullah saw karena kepemimpinannya dalam pemerintahan. Begitu pula istilah *hizb* (partai) dipakai untuk para pendukungnya. Anas bin Malik meriwayatkan bahwa kelompok *Asy'ariyyin* yang di antara mereka itu adalah Abu Musa al-Asy'ari ketika datang kepada Rasulullah saw dan mendekati kota Madinah, mereka membaca baik-baik puisi, di antara salah satu baitnya adalah : *"Esok hari, kita berjumpa kekasih sejati, Muhammad dan partainya"*.<sup>6</sup> Bahkan dari 'Aisyah ra diriwayatkan : *"Bahwa istri-istri Rasulullah saw, mereka ada dua kelompok (hizb) : Satu kelompok di dalamnya terdapat Aisyah, Hafshah, Shafiah, dan Saudah. Sedangkan kelompok lain ialah Ummu Salamah beserta istri-istri Rasulullah lainnya"*.<sup>7</sup>

Kriteria penolakan atau penerimaan adalah tujuan partai dan sasaran berpartai. Mengenai legalitas berorganisasi dan berpartai, tidak diragukan lagi berlandaskan pada keyakinan terhadap legalitas adanya kemajemukan visi dan orientasi. Masyarakat-masyarakat yang mengambil acuan legalitas kemajemukan pemikiran adalah yang mengacu pada pluralitas organisasi dan keikutsertaan dalam partai.

---

<sup>5</sup>HR. Bukhari, Muslim dan Abu Daud.

<sup>6</sup>HR. Imam Ahmad.

<sup>7</sup>HR. Bukhari.

Jika Islam telah berbicara tentang kesatuan agama sejak dari Nabi Adam as., hingga Nabi Muhammad saw dan sepanjang masa setiap rasul dan nabi, Islam juga telah berbicara tentang pluralitas dalam syari'at umat-umat<sup>8</sup> sesuai dengan rasul yang diutus kepada mereka.<sup>9</sup> Jadi agama (*ad-Dîn*) hanya ada satu sejak dulu hingga kapan pun. Sedangkan syari'at (aturan dan jalan) bersifat majemuk, dari dulu hingga kapan pun. Di sini terdapat pluralitas dalam kerangka kesatuan.

Konsekwensi logis dari wacana di atas dalam konteks pengorganisasian partai, seperti yang dipahami sekarang istilah partai (*hizb*), merupakan produk perkembangan dalam kehidupan pemikiran dan politik, yaitu perkembangan yang berbeda karena factor peradaban, masa, dan lingkungan masyarakat, maka sebenarnya pengalaman politik negara Islam pertama telah mengalami, dari aspek institusi, apa yang mirip dengan perbedaan organisasi, untuk tidak dikatakan partai, dari sisi tertentu, sebagaimana dinukil oleh Muhammad 'Imarah berikut ini<sup>10</sup> :

1. Golongan Muhajirin pertama yang terdiri dari tokoh-tokoh Quraisy kenamaan yang masuk Islam pada awal kedatangan Islam,<sup>11</sup> mereka ini merupakan satu organisasi yang memiliki kedudukan khusus yang dominan dalam khilafah, negara dan urusan masyarakat.
2. Golongan 12 *Naqib* (wakil) terpilih yang terbentuk melalui pemilihan dari kalangan kaum Anshar yang mengadakan janji setia kepada Rasulullah yaitu janji setia untuk mendirikan

---

<sup>8</sup>Istilah *ummah* berasal dari akar kata *amm* yang berarti menghendaki atau bermaksud. Jadi perkataan *ummah* mengandung berbagai pengertian yang berkaitan dengan arti semula "menghendaki" atau "bermaksud". Untuk penjelasan istilah *ummah* disebutkan 64 kali dalam al-Qur'ân, 53 di antaranya disebutkan dalam ayat-ayat yang diturunkan di Makkah dan sisanya di Madinah, umpamanya pada : Q.S. 2 : 134, 143, 128; 16 : 36; 5 : 48; 3 : 103, 109; 7 : 159, 34, 164; 43 : 22, 23; 11 : 8; Lihat, Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm* (Turkey : al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1984), h. 80.

<sup>9</sup>Lihat QS *asya-Syûra* : 13 dan QS. *Al-Mâidah* : 48.

<sup>10</sup>Muhammad 'Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, (Jakarta : Rabbani Press, 1998), h. 188-191.

<sup>11</sup>Mereka itu masing-masing adalah : Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin 'Affan, Ali bin Abu Thalib, Thalhaf bin Ubaidillah, Zubair bin 'Awwam, Abdurrahman bin 'Auf, Sa'ad bin Abi Waqqash, Sa'ad bin Zaid bin Amr Nufail, Abu Ubaidah bin al-Jarrah, *Ibid*.



negara Islam pada peristiwa Bai'ah Aqabah.<sup>12</sup> Golongan ini merupakan satu organisasi para menteri yang memberikan dukungan seperti halnya dengan golongan Muhajirin pertama merupakan organisasi para gubernur (amir) yang senantiasa diajak bermusyawarah, yang mempunyai kedudukan khusus yang dominan dalam kehidupan Negara Islam.

3. Kelompok Wanita Muslim (*Jama'ah Nisa' al-Muslimin*)<sup>13</sup>, sebagai indikasi tentang adanya institusi, organisasi, dan kelompok dalam masyarakat Islam pertama pada masa Rasulullah saw. Satu episode kehidupan pemikiran dan politik ini telah menyaksikan satu tahap organisasi partai, satu perkembangan yang menyertai perkembangan tuntutan, tujuan dan sasaran.
4. Kelompok-kelompok Ahli Kalam, merupakan organisasi politik yang mempunyai ciri-ciri dalam *maqalat*, yakni teori-teori dan metodologi yang dipakai untuk mewujudkan visi dan misi perjuangan politik mereka, seperti Mu'tazilah, Syi'ah dengan berbagai alirannya yang moderat, yang ekstrim, yang tewrbuka dan yang bergerak di bawah tanah.
5. Pada era modern ini, organisasi politik telah berpindah ke tahap baru dengan munculnya pembaharuan pemikiran dan politik serta reformasi di segala bidang.<sup>14</sup>
6. Pasca Perang Dunia pertama usai; penjajah Barat telah menghancurluluhlantakkan *Khilafah Utsmaniyyah*, dan Barat telah menancapkan pengaruhnya dalam semua aspek kehidupan di dunia Islam, maka terjadilah pergeseran peradaban dan politik hingga organisasi dan partai pun mengacu pada teori-teori politik dan sosial yang liberal dan sekuler versi Barat.

---

<sup>12</sup>Mereka itu adalah : Abu Umamah, As'ad bin Zurarah, Sa'ad bin Rabi', Abdullah bin Rawahah, Rafi' bin Malik bin Ajlam, Al-Barra' bin Ma'rur, Abdullah bin 'Amr bin Haram, Sa'ad bin Ubadah bin Dulaim, Al-Mundzir bin 'Amr bin Khunais, Ubadah bin Shamit, Usaid bin Mundzir, *Ibid*.

<sup>13</sup>Fakta ini dapat ditelusuri dalam biografi Ibnu al-Atsir (wafat tahun 1233 M) tentang wanita sahabat kenamaan Asma' binti Yazid bin Sakan al-Anshariyyah (wafat tahun 650 M), seorang wanita yang mempunyai keberanian luar biasa dan menonjol dalam berpidato. Ia adalah pimpinan kelompok wanita Madinah. *Ibid*.

<sup>14</sup>Pada episode ini bermunculan partai-partai baru seperti : *al- Hizb al-Wathani*, *al-Hurr/ Partai Nasional Merdeka* (Jamaluddin al-Afghani 1838-1897), *al- Hizb al-Wathani* (Musthafa Kamil 1874-1908), *Hizb al-Ummah/Partai Rakyat* (Ahmad Luthfi as-Sayyid 1872-1963), *Hizb al-Ishlah/ Partai Reformasi* (Syekh Ali Yusuf 1863-1913), *Hizb al-Lamarkaziyyah/Partai Desentralisasi*.

7. Selanjutnya terjadi hegemoni peradaban Barat yang menghimpit terus menerus, sehingga muncul faktor-faktor kebangkitan Islam untuk mempertahankan identitas Islam dengan mengambil langkah-langkah serta cara-cara dari keorganisasian dalam partai-partai dan perhimpunan-perhimpunan, untuk mewujudkan tujuan-tujuan misi peradaban Islam sebagai awal kebangkitan dan menghadapi tantangan<sup>15</sup>

Dari paparan tersebut dapat ditegaskan bahwa di dunia Islam, sejak masa awal hingga kini, telah ada wadah partai tempat bernaung dan berkelompok dengan satu visi dan misi dalam menegaskan perjuangan bersama, yaitu meninggikan kalimat Allah dalam semua sepak terjang kehidupan di dunia ini, termasuk dalam hal politik.

### **C. PARTAI ISLAM SEBUAH NAUNGAN PERJUANGAN ISLAM**

Usaha pembebasan diri dunia Islam dari kolonialisme Barat dengan mempergunakan sentimen persaudaraan Islam untuk tujuan-tujuan politik internasional disebut sebagai gerakan pan-Islamisme, dalam arti luas adalah rasa solidaritas antara seluruh umat Islam di penjuru dunia.<sup>16</sup> Dengan begitu maka dunia Islam menyediakan diri untuk mengorganisir perlawanan dalam taraf politik. Ia mempunyai alat “ideologis” untuk memperkuat posisinya terhadap dunia luar (negara-negara kolonialis/imperialis Barat) dan mengumpulkan umat Islam dalam satu solidaritas bersama.

Kebangkitan Islam, sebagian besar didorong oleh kemauan kebebasan dari penjajahan, para pembaharu mengerahkan sebagian besar dari tenaga mereka kepada politik. Aspirasi untuk reformasi keagamaan dan perjuangan politik bercampur menjadi satu. Afirmasi tentang keunggulan agama Islam dinyatakan dengan ingatan masa lampau yang gemilang dan dengan keinginan untuk pembaharuan doktrin pan-Islamisme, seperti yang diungkapkan oleh Bernad Lewis, seorang sarjana Barat dalam bukunya “*Return*

---

<sup>15</sup>Lebih jauh tentang hal ini dapat dilihat Muhammad Imarah, *al-Islam wa Huquq al-Insan*, (Kairo : 1989).

<sup>16</sup>Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. Muljadi Djojomartono, dkk , (Jakarta : Percetakan Negara, 1966), h. 46.

of Islam” yang diterjemahkan oleh Hamid Luthfi AB, sebagai berikut :

.... Sejak pertengahan abad ke-19 dan seterusnya, gelombang ekspansi penjajahan Eropa bergerak lebih jauh lagi, pemberontakan di India berhasil dipadamkan diikuti dengan lenyapnya peninggalan-peninggalan kekaisaran Mughal di India serta semakin mantapnya penjajah Inggris bercokol di daerah yang dulunya dikuasai kaum muslimin tyersebut, Rusia memperoleh kemajuan pesat di Asia Tengah, Perancis melancarkan ekspansinya ke Tunisia dan Inggris ke Mesir, dan Kesultanan Ottoman sendiri mengalami ancaman yang semakin meningkat. Semuanya ini mengandung respon dalam bentuk serangkaian gerakan pan-Islamisme.<sup>17</sup>

Ungkapan Lewis tersebut menyiratkan bahwa gerakan pan-Islamisme muncul dikarenakan adanya penetrasi kolonial Barat ke dunia Islam. Dalam konteks ini, menurut Al-Afghani<sup>18</sup>, persatuan ideologi dan politik dunia Islam adalah satu-satunya benteng yang dapat bertahan melawan imperialisme Eropa, dan seluruh dunia Islam harus bersatu dalam persekutuan pertahanan yang kokoh untuk mempertahankan diri dari keruntuhan.<sup>19</sup>

Pergerakan pan-Islamisme ini tampaknya adalah pergerakan politik, dan banyak berbicara tentang umat daripada tentang Islam. Ia berbicara tentang keharusan adanya musyawarah dalam hubungan umat dengan pemerintah, jadi bukan dalam hubungan patron-klien, bukan ikatan sempit, melainkan bergabung dalam ikatan universal : ikatan keagamaan (Islam).<sup>20</sup> Secara terus terang, ia berbicara tentang perlawanan terhadap imperialisme Barat, begitulah perjuangan Jamaluddin, sebagai seorang Muslim yang kritis, atau sebagai tokoh politik yang menggunakan prinsip-prinsip al-Qur’ân dan al-Sunnah dalam setiap propaganda politiknya. Sedangkan sistem yang dianutnya untuk mempersatukan umat Islam yaitu dengan mengajak mereka kembali kepada al-Qur’ân

---

<sup>17</sup>Bernard Lewis, *Kebangkitan Islam*, terj. Hamid Luthfi, (Bandung : Mizan, 1983), h. 14.

<sup>18</sup>Jamaluddin Al-Afghani adalah pelopor gerakan pan-Islamisme. Ia dilahirkan pada awal abad ke-19 di Asadabad, dekat Hamazan di Parsi dan meninggal pada tahun 1896.

<sup>19</sup>Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. HM. Rasjidi, (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), h. 318. Lihat pula, Stoddard, *op.cit.*, h. 61-62.

<sup>20</sup>John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-masalah*, (Jakarta : Rajawali Perss, 1984), h. 24.

dan al-Sunnah serta ajaran-ajarannya yang murni, sebab kelemahan umat Islam waktu itu katanya, seperti dituturkan oleh Muhammad Al Bahy dalam bukunya *Pemikiran Islam Modern* berikut ini :

Hilangnya persatuan karena beberapa golongan yang membawa fanatisme, taqlid—tanpa pemahaman—terhadap pemimpin golongan itu, penyelewengan dari Islam karena keyakinan hal-hal yang bid'ah dan khurafat, seperti ahli agama yang keramat dan kemampuan mereka untuk memberi syafaat dan menjadi perantara, kemudian munculnya aliran-aliran tasawuf yang salah keyakinan akan fanatisme dan penyerahan diri tanpa usaha.<sup>21</sup>

Apa yang diungkapkan di atas, sebetulnya adalah kelemahan-kelemahan umat Islam yang dihadapi oleh kaum muslimin pada masa Wahabiyah dan masa Ibnu Taymiyah yang mana perjuangannya lebih bersifat intern, namun pengaruh itu masih terasa pada masa Jamaluddin, tetapi perjuangannya yang lebih menonjol, memang lebih bersifat pemberontakan, penyatuan bangsa, mengobarkan perasaan, semangat kemanusiaan dan kesadaran agama, sebab musuh-musuhnya (para penjajah) memaksa dia mengadakan perlawanan. Kolonialis dan imperialis Barat telah menyuasai bangsa-bangsa Islam, maka perlawanannya haruslah bangsa Islam itu sendiri yang bersatu, kuat dan semangat berkobar-kobar.

Pengaruh pan-Islamisme ini sangat besar di dunia Islam, seperti kata Stoddard, bahwa propaganda pan-Islamisme menghasilkan efek positif yang perlu untuk diperhitungkan.<sup>22</sup> Sejarah mencatatnya sebagai pengobar kebangkitan Islam, persaudaraan dan solidaritas Islam dalam menghadapi Barat sebagai pembawa panji-panji anti imperialisme, kolonialisme.<sup>23</sup> Oleh karena itu tidak mengherankan jika semangat pembelaan terhadap perjuangan Islam mendapat dukungan publik secara meluas.

Perjuangan pergerakan Islam di bawah naungan partai Islam, tidak terkecuali di Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah muslim dan bahkan merupakan sebuah negara yang terbesar

---

<sup>21</sup>Muhammad Al Bahy, *Pemikiran Islam Modern*, terj. Su'adi Sa'ad, (Jakarta : Panjimas, 1986), h. 51.

<sup>22</sup>Stoddard, *op.cit.*, h. 65.

<sup>23</sup>Boisard, *loc.cit.*

penduduk muslimnya, mendapat dukungan luas dari masyarakat. Persoalannya adalah identifikasi terhadap partai-partai Islam yang benar-benar memiliki identitas Islam di Indonesia sangat sulit, sebab Islam yang berkembang di Indonesia adalah Islam moderat dan interpretative. PDI-P, Partai GOLKAR dua partai besar yang mendaulatkan dirinya sebagai partai nasional, sulit untuk dikatakan sebagai partai setan, karena visi dan misi serta tujuannya bersifat ideal dan menjunjung tinggi kehormatan agama dan kemanusiaan, sebagaimana prinsip-prinsip partai Islam, lebih dari itu para fungsionaris kedua partai tersebut serta para anggotanya juga mayoritas muslim yang taat dan elite Islam berpengaruh.

Gagasan cerdas untuk memberikan identitas yang jelas dengan label Islam pada partai di Indonesia dimunculkan oleh Partai Keadilan, yang kini menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), mereka para pendiri dengan gigih memperjuangkan partai dakwah ini agar mendapat dukungan luas dari kaum muslimin Indonesia. Ternyata membuahkan hasil, dan meraih dukungan suara yang cukup kompetitif bersanding dengan partai-partai besar. Namun belakangan visi dan misi serta haluan mereka telah bergeser menjadi partai terbuka, tidak eksklusif lagi dan tidak memiliki identitas yang khas, maka muaranya sama saja dengan partai-partai Islam lainnya, seperti PPP, PAN, PKB, PANU, PBR, PBB dan lain sebagainya. Selain visi dan misi serta tujuan partai, untuk mengidentifikasi identitas partai Islam yang bermunculan tersebut, juga dapat dilihat dari *platform* perjuangannya. Kelihatannya partai-partai Islam tersebut sekarang ini hampir mirip kalalupun tidak mau dikatakan sama, baik dari sisi visi dan misi, maupun tujuan dan *platform*nya.

Warna percaturan politik yang berselimutkan partai dengan segala *platform* yang diusung nampaknya tidak akan pernah berhenti saling mengklaim sebagai partai yang paling benar, guna mendapatkan dukungan dari konstituen. Intrik-intrik politik pertama dalam Islam telah muncul pada saat Ali bin Abu Thalib (khalifah ke-empat) menerima *at-Tahkîm* (arbitrase)<sup>24</sup> menjadi motif keluarnya sejumlah besar tentaranya yang membangkang

---

<sup>24</sup>Peristiwa *at-Tahkim* ini isinya adalah Amr ibnul Ash telah menipu rekannya, Abu Musa al-Asy'ari

kepadanya, mencapai 12000 personil, sehingga lahir Khawarij<sup>25</sup>, dari kubu Ali muncul partai Syi'ah, kemudian partai Mu'tazilah, partai Murji'ah, Ahlul Hadits dan Sunnah. Bertolak dari partai-partai ini tumbuh perkembangan pemikiran politik dalam bentuk rantai atau rentetan yang teratur dari peristiwa-peristiwa politik yang berurutan dan tidak terputus hubungannya. Hal ini mencakup semua perang, eskalasi kekuatan, dilakukannya aneka pemberontakan. Beranjak dari sini, maka perkembangan konflik-konflik dan pemikiran-pemikiran politik akan senantiasa berkembang menuju dua arah partai Islam dan partai Setan. Selama partai tersebut berpegang secara konsisten pada ajaran Islam, maka ialah partai Islam, sebaliknya partai yang inkonsisten berarti itu adalah partai Setan. Demikian jika mengikuti paradigma aksiomatik dikotomik seperti yang telah diutarakan sebelumnya.

#### D. PARADIGMA TRIKOTOMIK

Ketatnya persaingan dalam pertarungan pemilu, baik pemilu presiden ataupun pemilu legislative dan juga pilkada menyebabkan Fraksi-fraksi di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) berdebat sengit soal suara partai politik yang tidak lolos *parliamentary threshold*. Fenomena itu tidak berhenti di sana, melainkan sampai ke ranting-ranting partai mencoba melakukan interaksi dan tawar penawar satu sama lainnya dengan melakukan koalisi. Sehingga yang terjadi tidak lagi melihat visi dan misi serta tujuan dan *platform partai* yang dilihat adalah kepentingan pragmatis. Tidak lagi muncul paradigma dikotomis, melainkan paradigma trikotomis yang berdimensi ganda. Sehingga abu-abulah warna partai tersebut dengan berbagai argumentasi dan latar belakang pemikirannya.

Karena ancaman *threshold* begitu kuat, jika tidak memenuhi prosentase yang ditetapkan dalam undang-undang pemilu, maka partai tidak dapat mengikuti even-even pemilu. Untuk memenuhi ambisi memenangkan pemilu, maka partai menerapkan beberapa taktik dan strategi bagaimana mendulang suara yang lebih banyak dan memenangkan pemilu. Di antaranya adalah dengan

---

<sup>25</sup> Khawarij ini disebut juga sebagai partai Muhakkimah, yang hanya berhukum kepada kitab Allah. Khawarij ini dapat dikatakan sebagai partai politik pertama yang terbentuk dalam sejarah Islam; dan tokoh-tokohnya tampil di atas panggung peristiwa-peristiwa, memiliki sistem aturan, dan di antara ciri khas kehidupannya adalah kehendak untuk mempertahankan kontinuitas pemerintahan. Lihat Muhammad Dhiauddin Rais, *al-Nazhariyyât ..., op. cit.*, h. 34.

mencanangkan bahwa partainya adalah partai nasionalis, partai rakyat, partai pluralis, partai demokratis, partai terbuka dan lain sebagainya. Ironi memang, tetapi itulah lagunya partai politik. Jika tidak demikian bukan partai namanya.

Pada kondisi dan situasi yang rentan, labil dan rapuh disebabkan adanya krisis yang berdimensi ganda yang melanda Indonesia, mulai dari krisis pangan, krisis BBM, krisis kepemimpinan, krisis kepercayaan hingga krisis dukungan dari konstituen dalam pemilu, maka partai-partai hendaknya segera mengaca diri, mereformulasi *platform*nya, meninjau kembali visi dan misinya. Kemudian istiqamah, konsisten dengan ketetapan-ketetapan yang sudah digariskan untuk dilaksanakan. Jangan sekali-kali mengubur janji dan menyakiti hati rakyat. Jalankanlah amanat partai sebaik mungkin, niscaya perolehan dukungan akan meningkat signifikan pada pemilu-pemilu yang akan datang. Dengan kata lain, perjelaslah identitas integritas partai. Jangan terjebak dalam kondisi abu-abu, maksud hati ingin meraup dengan siku biar perolehan lebih banyak, tidak tahunya kosong melompong.

Oleh sebab itu, main partai pun tidak boleh ada dusta, bila hitam katakan hitam, jangan hitam dikatakan putih. Sebaliknya bila putih katakan putih, jangan putih dikatakan hitam. Sehingga yang putih dicampur hitam menjadi abu-abu. Dalam Islam jelas tidak ada posisi partai abu-abu. Namun demikian, dalam ranah pemikiran politik, paling tidak ada yang berpretensi menafsirkan nilai-nilai ajaran Islam yang bersifat *interpretable*, dalam Istilah pak Harun sebagai ranah *Zhanny*, pemikiran politik termasuk dalam ranah *zhanny* ini, tidak dalam ranah *qath'iy*.

Partai Islam versus partai setan secara terminologi terdapat dalam al-Qur'an. namun dalam praksisnya dalam percaturan partai politik tidak dapat *vis a vis* dibenturkan secara dikotomis. Sebab dalam perkembangan pemikiran politik ada yang memunculkan pemikiran bahwa antara Islam dan politik itu memiliki tiga karakter, pertama bersifat sekuler, agama urusan agama dan negara urusan negara, terpisah secara ketat. Kedua bersifat integrated, berkohehi satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan. Ketiga bersifat moderat, nilai-nilai Islam saja yang *interpretable* itu dapat direalisasikan dan diaktualisasikan dalam kehidupan berbangsa dan

bernegara. Dengan demikian, bagi penganut pemikiran ketiga, maka partainya adalah partai abu-abu. Mungkin dia menamakan partainya sebagai partai nasional, atau partai buruh, atau partai rakyat, dan lain sebagainya. Namun visi dan misi serta tujuan dan *platformnya* jelas *li'i'lâi kalimatillah*. Ini adalah identitas integritas diri partai sejati.

## **E. BERPOLITIK ALA MACHIAVELLIAN**

Mitos tahun 2013 sebagai tahun politik, karena rentetan peristiwa-peristiwa politik banyak digelar pada tahun ini, terutama adanya pemilihan umum kepala daerah (pilkada) di berbagai tempat di belahan bumi nusantara ini, (baik pilgub dan wagub maupun pilbup dan wabup/pilwakot dan wawakot), dan sekaligus merupakan persiapan menghadapi pemilu legislatif dan pemilu presiden dan wakil presiden yang akan dilangsungkan pada tahun mendatang, telah mengundang perhatian akademisi dari para pemerhati politik di berbagai perguruan tinggi yang banyak melontarkan teori-teori politik dan praktek politik, baik yang datar-datar saja, maupun yang bernada prontal, kontroversial bahkan bernuansa provokatif banyak ditampilkan di mass media, baik cetak maupun elektronik dengan cara diskusi public, talk show, dialog politik dan lain sebagainya. Dan yang lebih “memuakkan” rakyat adalah praktik-praktik turbulensi politik dan patologi politik, terutam pada kelas eksekutif maupun kelas legislatif.

Stigma politik telah “menghantui” rakyat, mau berpartisipasi dalam politik agaknya banyak pertanyaan muncul dalam hati mereka. Terutama untuk memberi pertimbangan terhadap para kompetitor dalam pemilu banyak kesulitan. Pepatah mengatakan, *“Keledai saja tidak mau terjerumus dua kali pada lobang yang sama”*, dalam konteks politik, ini sudah berkali-kali dikecewakan, dari pemilu ke pemilu nampaknya rakyat selalu salah dalam memberikan hak suara, karena setelah jadi pejabat, para calon yang terpilih semua ternyata cacat mental dan lupa ingatan, bahkan buta dan tuli, serta sudah tidak ada hati nuraninya lagi. Semua penyakit yang diidap itu disebabkan oleh kegilaan, gila berkuasa dan gila harta. Kata Damardjati Supadjar, *zaman ini zaman edan/gila, karena itu siapa yang tidak ikut gila tidak kebagian*. Agaknya



keprihatinan Supadjar ini disebabkan ia melihat bahwa patologi politik sudah menggurita ke semua sendi kehidupan politik, tidak saja di eksekutif, tetapi sudah merasuk kepada wakil-wakil rakyat di parlemen, dari ibu kota sampai ke pelosok-pelosok desa, raskin pun diselewengkan. Jabatan disalahgunakan hanya untuk merampok uang rakyat (APBN), karena sudah *comfortable* berkuasa tiap pemilu nyalon lagi dan nyalon lagi meskipun tidak ada prestasi yang dapat dibanggakan yang telah ia perbuat selama menjabat. Berpolitik hanya petualangan, bukan ajang pengabdian, agar menjadi manusia yang berguna bagi orang banyak.

Machiavellian adalah para politisi atau penguasa Negara yang menerapkan teori-teori politik Niccolo Machiavelli dalam memenuhi syahwat politiknya, dengan merujuk pada teorinya seakan-akan mendapat legitimasi akademik, meskipun tindakannya itu membutakan mata dan membutakan hati. Ajaran pokok Machiavelli di antaranya adalah *pertama*, untuk mencapai tujuan politiknya, seseorang itu boleh melakukan kekerasan dan kekejaman. Melakukan kecurangan dalam pemilu adalah perbuatan yang masuk kategori kekejaman dan kekerasan politik. *Kedua*, dalam perjuangan merebut kekuasaan dan menguasai pemerintahan, penindasan terhadap musuh-musuh politik dapat dilakukan, bahkan jangan sampai diberi kesempatan. *Ketiga*, dalam memainkan politiknya, maka seorang penguasa harus bertindak sebagai singa dan anjing pelacak sekaligus, artinya ia selalu waspada dan siap menggertak manusia srigala. Bahkan tidak hanya menggertak para pembangkang, tapi siap melibas dan melumatnya hingga tak berkutik.

Apa yang dipraktikkan dalam politik oleh para Machiavellian ini sudah jelas-jelas biadab, bahkan Hidayat Nataatmadja menilainya sebagai tindakan sesat karena telah memisahkan urusan politik dari agama. Terutama Islam sangat menjunjung tinggi etika politik dalam menjalankan roda pemerintahan. dalam Islam tidak ada pemisahan antara kekuasaan dan moralitas. Oleh sebab itu, dalam tahun politik ini, para penguasa Machiavellian yang duduk di eksekutif maupun di legislatif, jika ada hasrat politik untuk tampil maju kembali sebagai kompetitor, agar dapat memperoleh dukungan rakyat, *public trust*, jauhilah ajaran-ajaran Machiavelli

yang dikutuk oleh semua orang-orang yang tertindas, terutama rakyat kecil, *wong cilik*. tepatilah janji-janji kampanye, laksanakan tugas dan jabatan sesuai dengan peraturan dan undang-undang, ambillah hak yang sudah digariskan, jangan sekali-kali mengambil, merampok, atau merampas hak orang lain, apa lagi dengan cara yang culas, mengorupsi, memanipulasi bahkan menghabisi APBN, *na'uzubillah min zalik* !!

Memelihara dan memperkuat kekuasaan, menurut Machiavelli adalah dengan cara menumpas habis penguasa dan seluruh keluarga yang pernah berkuasa. Filsafat politik demikian pernah dilaksanakan oleh PKI. Sikap ini sangat sadis dan sangat kejam. Akan tetapi prinsip tersebut di era reformasi PKI telah “bermetamorfosa” dari Partai Komunis Indonesia menjadi Para Kuroptor Indonesia, betapa tidak, sekedar memberi contoh, seorang pejabat setingkat Irjen Polisi dapat menumpuk hasil korupsi simulator SIM-nya beratus-ratus milyar. Hal ini sama dengan membunuh jutaan pakir miskin yang hak-haknya telah dikorupsi tersebut. Jadi orang kaya baru (OKB) yang mendadak kaya karena menduduki suatu jabatan tertentu di pemerintahan patut diduga ia sebagai anggota PKI yang telah bermetamorfosa itu, berarti ia sadis dan keji telah membantai jutaan rakyat miskin Indonesia.

Praktik politik Machiavellian jelas merugikan rakyat, merugikan bangsa dan Negara. Jika ditelusuri akar persoalannya ternyata keringnya nilai-nilai spiritualitas. Setidak-tidaknya secara sadar atau tidak ia telah termakan prinsip sekularisme, memandang tindakan politik tidak ada kaitannya dengan doktrin agama. Jadi orang yang korupsi itu tidak tau dosa, percuma sumpah jabatan hanya dijadikan kegiatan serimonial belaka, lebih celaka lagi jika sudah terjerumus pada ajaran Nietzsche yang sudah mengubur Tuhannya dalam kehidupan ini alias ateisme. Karena prinsip politik “menghalalkan segala cara”, maka para Machiavellian melakukan patologi politik dengan mempraktekkan apa yang disebut dengan *transactional politic*, baik secara vertikal maupun horizontal. Secara vertikal ia melakukan kontrak-kontrak politik di bawah tangan dengan penguasa yang lebih tinggi, atau para pemilik modal. Secara horizontal ia melakukan transaksi dengan para konstituen mulai dari bagi-bagi kaos, transport, nasi bungkus, alat

sholat dan lain sebagainya hingga janji-janji kosong yang tidak pernah direalisasikan yang dihitung sebagai hutang politik. Hati-hati jangan jatuhkan pilihan Anda ke manusia yang seperti itu.

## **F. POLITIK AGNOSTISITIS YANG TERDISTORSI**

Apatisme rakyat, terutama “wong cilik” terhadap “hiruk pikuk” politik tanah air, karena pemahaman terhadap Negara yang sulit nyambung, alias komunikasi politik vertikal ke horizontal tidak efektif. Distribusi kesejahteraan pun juga sangat-sangat tidak efektif. Rakyat masih memegang komitmen sesuai dengan kontrak politik yang termaktub dalam Undang-Undang Dasar 1945 bahwa Negara kita ini berbentuk kesatuan republik dengan asas demokrasi. Sementara, barangkali para elit penguasa, memiliki penafsiran berbeda perihal makna demokrasi. Secara teoritis, Negara demokrasi itu diartikan rakyat yang berkuasa atas Negara. Kalaupun yang berkuasa itu adalah pemegang mandat rakyat, baik di eksekutif maupun di legislatif, maka apa pun yang dilakukan oleh mereka yang memegang mandat tersebut hendaklah mengusung aspirasi rakyat, membela rakyat dan bertanggung jawab menyejahterakan rakyat. Mengurus Negara dan menjalankan pemerintahan pun juga harus diketahui oleh rakyat, sehingga akuntabilitas dan transparansi benar-benar terpenuhi. Karena sudah berkali-kali diuji dengan pemilihan umum (pemilu), ternyata para pemegang mandat dan berkuasa atas rakyat dalam pemerintahan dan Negara ternyata tidak ada progres yang menggembirakan, persoalan rakyat masih menjadi pekerjaan rumah yang tidak pernah dituntaskan. Persoalan-persoalan rakyat itu di antaranya adalah; pemenuhan sembako murah, BBM gratis, pendidikan gratis, kesehatan gratis. Semua ini indikator kesejahteraan, termasuk lapangan kerja yang luas, pakir miskin dan gelandangan, orang jompo, cacat seharusnya dipelihara oleh Negara, perlindungan hukum, ketentraman dan kenyamanan hidup.

Negara republik Indonesia dianugerahi oleh Sang Maha Pencipta tanah yang subur, lautan yang luas. Faktanya, kebutuhan pokok saja dipenuhi dengan impor, beras, kedelai, bawang, gula, bahkan garam dan ikan pun diimpor. Padahal Indonesia satu-satunya Negara yang memiliki pantai terpanjang di dunia, oleh

sebab itu, semestinya Indonesia merupakan eksportir garam dan ikan terbesar. Hasil tambang apa pun Indonesia paling besar di dunia, BBM, emas, timah, besi, aluminium, batu bara dan lain sebagainya. Hasil hutan dan perkebunan juga luar biasa. Tapi nyatanya Indonesia Negara miskin dan rakyatnya benar-benar miskin. Maka benarliah apa yang disinyalir oleh almarhum Nurcholish Madjid bahwa Negara kita ini “salah urus”, berarti sejak merdeka sampai kini, para penyelenggara Negara dan pejabat pemerinbtah tidak ada yang beres, buktinya adalah bahwa korupsi terjadi di semua sektor, yang menjabat langsung jadi orang kaya baru (OKB), dan jurang menganga sangat lebar yang memisahkan antara yang kaya dengan yang miskin semakin senjang. Lalu apakah persoalan yang dihadapi “wong cilik” ini selesai dengan berpangku tangan, dengan apatisme dan tidak mau berpartisipasi lagi dalam politik, karena sudah sangat kecewa. Mau protes salah, diampun salah, lantas harus bagaimana.

Partisipasi politik seluruh rakyat selalu diharapkan, Islam mengharamkan putus asa. Di tahun politik ini harapan baru selalu ada. Perubahan yang selalu dijanjikan oleh para politisi menjelang pemilu dan selalu diharapkan oleh rakyat pascapemilu. Meski belum kunjung tiba, mungkin akan terwujud pada periode berikutnya. Semakin rakyat “ngambek” dan tidak mau berpartisipasi, maka rakyat juga yang akan semakin terpuruk dan terdistorsi. Bagaimanapun anjing menggonggong kafilah tetap berlalu, demekian kata pepatah. Hal ini menegaskan bahwa sekecil apa pun partisipasi rakyat ikut pemilu, sistem demokrasi kita tetap mengesahkan pembentukan pemerintahan hasil pemilu. Oleh sebab itu, golongan putih (golput) justru merupakan sikap agnostisistis yang bakal mendestorsi dan merugikan rakyat. Rakyat melarat, rakyat miskin dan terdistorsi dalam kehidupan, ini dosa siapa kata Ebit GAD, sudah tanya saja pada rumput yang bergoyang, mungkin Anda akan tahu jawabannya, malu ah itu ulah pemimpinku sendiri, yang memilih juga aku sendiri, sengsara dan menderita jadi rakyat jelata biar kutanggung sendiri, aku pasrah, akau tidak mendapat pengetahuan politik yang benar, yang kutahu politik itu, ya begitulah...jadi kalau ada stigma politik berkembang di masyarakat, para politisilah yang bertanggung jawab.

Meminjam istilah dalam filsafat ketuhanan yang dimunculkan oleh T.H. Huxley yang mengatakan bahwa kata agnostisisme adalah sebuah istilah untuk diterapkan pada pernyataan mana saja yang kejelasannya tidak mencukupi untuk dipercaya. Secara umum, agnostisisme berarti teori tentang tidak dapat diketahuinya sesuatu. Dalam konteks teologi, agostisisme suatu keyakinan keterbatasan manusia dapat mengetahui substansi Tuhan dan alam gaib. Dalam konteks politik, agaknya keawaman mayoritas rakyat Indonesia terhadap demokrasi itu sendiri. Seorang Otto Cornelis Kaligis saja, dalam sebuah dialog di TV mengatakan bahwa demokrasi kita ini adalah demokrasi suka-suka. Hal ini menunjukkan bahwa term demokrasi dalam sistem pemerintahan “hanya topeng” dan dapat ditafsirkan oleh penguasa untuk mendukung kepentingannya. Sebagai contoh, demokrasi diberi pengertian bahwa pemerintahan dari rakyat oleh rakyat dan untuk rakyat. Ini yang dipegang oleh masyarakat awam, rakyat jelata, wong cilik yang memberikan suaranya, berpartisipasi dalam pemilu, dan berharap banyak kepada wakil-wakil rakyat yang sudah dipilihnya dalam pemilu.

Realitas empiris dalam pemerintahan dan Negara yang dipimpin oleh seorang Presiden yang dipilih langsung oleh rakyat dan mendapatkan lebih dari 60 persen suara, ternyata telah “mengecewakan rakyat”, karena dia tidak bisa berbuat apa-apa untuk rakyat ketika dihadapkan kepada kasus Century, Mafia Hukum, Mafia Pajak, Penuntasan Korupsi, bahkan “ngurusi” anak buahnya saja (oknom-oknom Partai Demokrat) yang korupsi sampai berlarut-larut, tidak tuntas-tuntas. Rekayasa kasus Antasari dan skandal Aulia Pohan, kasus Lapindo Brantas. Ini hanya beberapa kasus saja sebagai contoh yang tidak aspiratif terhadap kepentingan rakyat. Jadi demokrasi menjadi tidak jelas dan tidak dapat dimengerti oleh rakyat. Jangan salahkan rakyat jika mereka bersikap agnostisistik dan cuek dengan pesta lima tahunan. Lebih sadis lagi, partai-partai yang didukung oleh rakyat diharapkan dapat menyuarakan aspirasi mereka, o..o.. ternyata setelah duduk di parlemen, mereka “mengatasnamakan” rakyat, lalu berkoalisi dengan penguasa. kemudian mereka duduk di senayan itu digugat dan dipertanyakan oleh konstituen mereka di akar rumput, mereka di sana mewakili rakyat atau mewakili partai. Pengetahuan rakyat

terbatas untuk itu, dan mau mengadu ke mana tak ada yang mau tau dan peduli, inilah demokrasi agnostisistis ?

## **G. GEOPOLITIK *DÂR AL-HARB* DAN *DÂR AL-ISLÂM***

Pemetaan geopolitik *dâr al-harb vis a vis dâr al-Islâm* dalam konteks pemikiran kontemporer nampaknya perlu ditinjau ulang. Paling tidak, alasan mendasar adalah tidak ditemukannya *nash* al-Qur'ân maupun Sunnah yang membicarakan kedua konsep tersebut. Oleh karena itu pula, konsep ini ditengarai tidak memiliki hubungan dengan sumber pokok Islam, yang prinsip-prinsipnya ditujukan untuk seluruh alam (*lil-‘âlamîn*), sepanjang waktu dan melampaui batasan geografis.

Islam tumbuh dan berkembang, baik melalui dakwah maupun pertumbuhan penduduk yang menyebar melalui proses migrasi, perdagangan, pendidikan dan lain sebagainya (disebut juga sebagai mobilitas penduduk). Mobilitas penduduk yaitu perpindahan penduduk dari satu daerah ke daerah lain. Mobilitas dibedakan atas dua, yaitu mobilitas nonpermanen (tidak tetap) dan mobilitas permanen (tetap). Apabila perpindahan bertujuan untuk menetap di daerah tujuan maka disebut migrasi, umpamanya urbanisasi, imigrasi, emigrasi dan remigrasi.<sup>26</sup>

Mobilitas penduduk ini merupakan realitas kehidupan manusia dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Jutaan orang Muslim hidup di Eropa, mayoritasnya mendapatkan kebebasan beribadah, mengorganisasi diri, dan bertindak dalam batas-batas beragam konstitusi yang juga melindungi hak-hak mereka. Dalam konteks ini, apakah konsep-konsep lama tentang dwipolar *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm* masih relevan dengan situasi tersebut ? Apakah antitesis, fenomena dua spektrum, sebutan *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm* masih sesuai dengan kondisi dunia yang sudah semakin sempit; terbukanya era globalisasi dengan kemunculan teknologi komunikasi dan informasi seperti sekarang ini di mana konfigurasi geopolitik yang sangat kompleks dan daerah kekuasaan serta pengaruh dengan multi dimensi ?

---

<sup>26</sup>Lihat, Sri Hayati dan Ahmad Yani, *Geografi Politik*, (Bandung : Refika Aditama, 2007), h. 86.

Realitas politik internasional tidak menampakkan posisi menguntungkan bagi kehidupan Muslim<sup>27</sup> dengan prinsip *rahmatan lil-‘âlamîn* jika masih mempertahankan prinsip paradigma lama tersebut. Sebab persoalan mendasar adalah apakah Muslim di Eropa (Barat, termasuk Australia) harus menganggap dirinya berada di tanah asing, sebagai orang-orang asing, yang berkewajiban hanya melindungi diri mereka di lingkungan yang agresif, atau sebaliknya, apakah mereka harus menjadi bagian dari negara ini, menganggap negara sendiri, sebagai warga negara sejati yang, dalam lingkup hukum, harus bertindak sebaik mungkin dengan memperlakukan masyarakatnya secara lebih adil dan bertenggang rasa, menetapkan nilai-nilai yang bersesuaian dengan nilai yang dituntut oleh agama, hati nurani dan kewarganegaraan mereka.<sup>28</sup>

#### **a. Paradoksalitas paradigma**

Terminologi *dâr al-Islâm* diterjemahkan, tentu saja, tidak berdasarkan pengertian etimologi, karena kata *dâr*, jika diterjemahkan secara harfiah berarti rumah, tempat atau daerah. Istilah-istilah tersebut walaupun sesuai dengan terjemahan harfiah *dâr*, tetapi tidak memberikan arti politik yang tepat. Oleh karena itu *dâr al-Islâm* diartikan sebagai wilayah atau kawasan Islam. Terhadap kawasan/ wilayah Islam ini terdapat kawasan/wilayah perang, yang diterjemahkan dari *dâr al-harb*. Pembagian geopolitik ini ke dalam dua wilayah seperti di atas, menurut Boisard merupakan doktrin klasik.<sup>29</sup> Sebagai doktrin klasik dapat ditegaskan dengan pernyataan Nurcholish Madjid berikut ini : ”Puncak dari ’sumerisme’ itu, dalam artinya sebagai peradaban duniawi dalam bentuk masyarakat berkota (*citied society*) dengan daerah ekonomi agraris dengan pengembangan serta peningkatan

---

<sup>27</sup> Ada sementara pengamat mengatakan bahwa agama dapat menyesuaikan diri dengan problema kemodernan. Bahkan ada yang telah membuktikan bahwa hukum internasional, pada dasarnya, tidak asing dari Islam. Lihat, Mohammad T. Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, (La Haye : Nijhoff, 1968), XV, h. 228.

<sup>28</sup> Pemaparan secara komprehensif dapat dibaca pada, Tariq Ramadan, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, (Bandung : Penerbit Mizan, 2002), h. 139.

<sup>29</sup> Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, (terjemahan M. Rasjidi), (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), h. 232.

optimal aspek kemanusiaannya ialah *dâr al-Islâm* yang berhasil mendominasi ummat manusia selama paling sedikitnya delapan abad”. Sementara Anthoni Black mengungkap tiga abad Islam pertama<sup>30</sup> Tentu saja yang dimaksud adalah abad kejayaan Islam yang dimulai dari perkembangan Islam awal masa Nabi dan Khulafâ al-Râyidîn.

*Dâr al-Islâm*, menurut pengertian yang diberikan oleh Hodgson adalah negeri-negeri di bawah kekuasaan Muslim; kemudian negeri mana saja di mana lembaga-lembaga Muslim dipertahankan, apakah di bawah kekuasaan Muslim atau tidak. Istilah ini merupakan kebalikan dari *Dâr al-harb*, yaitu negeri-negeri di bawah kekuasaan non-Muslim.<sup>31</sup> Pengertian ini agaknya tidak cukup untuk penjelasan terhadap perkembangan modern dunia Islam, terutama dari perspektif geopolitik.

*Dâr al-Islâm* (wilayah Islam), disebut juga *dâr al-‘adl* (wilayah keadilan), atau *dâr al-Tauhîd* (wilayah orang yang beriman kepada Ke-Esaan Tuhan). Wilayah Islam tentu wilayah kaum Muslimin, tempat sistem pemerintahan Islam diberlakukan (meskipun kaum non-Muslim menjajahnya. Dalam pengertian ini terlihat perbedaan antara orang Muslim yang keberadaan dan jumlahnya benar-benar mengungkapkan ide tentang “kepemilikan wilayah” (*al-milkiyyat li al-muslimîn*) dan para pemimpin yang bisa saja non-Muslim.<sup>32</sup> Ulama mazhab Hanafi memberi tekanan pada situasi kaum Muslim yang sangat spesifik : keamanan mereka. Jadi, menurut mereka, bukti bahwa kaum Muslim berada dalam *dâr al-Islâm* adalah ketika kaum Muslim aman dan merasa tidak takut karena agama mereka. Bagi mazhab ini, murni soal keamanan dan perlindungan, bukan soal Islam dan kufur.

*Dâr al-harb*, (wilayah perang), disebut juga *dâr al-syirk* (wilayah politeisme) lawan dari *dâr al-tauhîd*. Pada umumnya

---

<sup>30</sup> Lihat, Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1985), h. 52. Anthoni Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta : Serambi, 2006), h. 55 dan 107.

<sup>31</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam) Buku Kedua, terjemahan Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta : Paramadina, 2002), h. 362.

<sup>32</sup> Lihat, Syaikh Mannâ’ al-Qaththân, *Iqâmah al-Muslimîn fî Balad Ghair Islâmî* (Perkampungan Muslim di Negara Non-Muslim), (Paris : 1993).



ulama bersepakat bahwa suatu negara menjadi *dâr al-harb* jika sistem pemerintahan dan pemerintahannya tidak Islami. Akan tetapi, sebutan ini bukan bergantung pada jenis penduduknya (yang mayoritas bisa saja Muslim), melainkan hukum dan sistem politiknya. Menurut mazhab Hanafi, berbeda dengan *dâr al-Islâm*. *dâr al-harb* adalah negara tempat kaum Muslimin tidak dilindungi, tidak aman, tidak damai. Eksistensi *dâr al-harb* tidak bergantung pada keadaan perang antara dua faksi yang saling berlawanan.<sup>33</sup>

Tariq Ramadan merespon pendapat di atas dengan mengatakan bahwa mayoritas ulama bersikeras pada kepemilikan wilayah dan aplikasi sistem legal Islam sebagai indeks untuk menetapkan eksistensi *dâr al-Islâm*. Sedangkan untuk menetapkan *dâr al-harb* indeks model pemerintahan dan sistem legal dianggap lebih relevan. Tekanan diberikan kepada penduduk menurut pendapat yang pertama, sementara pendapat yang kedua lebih menekankan pada pemerintahan. Abû al-Zarqâ dan Yusuf al-Qardâwî berpendapat bahwa negara-negara Islam yang di dalamnya masih terjadi penindasan, ketidakadilan, dan kediktatoran merajalela masih bisa dianggap sebagai *dâr al-Islâm* alasan masih memungkinkan terjadinya reformasi. Berseberangan dengan pendapat ini, adalah parameter yang didasarkan pada keselamatan dan keamanan.<sup>34</sup> Kaum Muslim terkadang lebih aman di Barat---berkenaan dengan kebebasan mengamalkan agamanya---daripada di negara-negara Islam. Jadi, penyebutan *dâr al-Islâm* dapat diaplikasikan pada semua negara Barat, sedangkan mayoritas negara Islam, yang mayoritas penduduknya Muslim, tidak bisa dikatakan demikian. Namun, sebagai catatan harus berhati-hati dengan kesimpulan ini, sebab kecuali parameter keamanan, negara-negara Barat tidak Islami.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Lihat, Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, (terjemahan H.M. Rasjidi), (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), h. 233.

<sup>34</sup> Paradoksalitas antara paradigma *dâr al-Islâm* dengan *dâr al-harb* lihat juga, Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1985), h. 13. *Dâr al-Islâm* dalam konteks kemodernan menurut Nurcholish Madjid dapat dipandang sebagai kelanjutan langsungnya masyarakat berkota (*citied society*), terutama jika dilihat dari segi pola kehidupan sosial-ekonominya. Lihat, *Ibid.*, h. 54.

<sup>35</sup> Tariq Ramadan, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, (Bandung : Penerbit Mizan, 2002), h. 143-144..

## b. Dwipolar geopolitik Islam

Pembagian atas dua bagian (kelompok orang yang berkepentingan) yang berlawanan (dwipolar), yaitu *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm*, tentu saja masih dipertanyakan keabsahannya. Sebelumnya, mungkin ada relevansinya dikemukakan terlebih dahulu di sini pendapat Frithjof Schuon bahwa “Islam menyebar ke seluruh dunia bagaikan kilat berkat substansinya, dan penyebarannya terhenti dikarenakan bentuknya”.<sup>36</sup> Dua terminologi yang harus digaris bawahi dari pernyataan Schuon ini, yaitu substansi dan bentuk. Dalam konteks *dâr al-Islâm*, dapat dikonotasikan pada substansi, sedangkan *dâr al-harb* adalah bentuk. Ketika Islam diberi bentuk yang nisbi, seperti isme-isme yang merupakan buah pikiran manusia, maka terjadilah *debatabel* bahkan perseteruan yang pada ujungnya menyebabkan kejatuhan dan keterpurukan. Namun demikian istilah ini dipergunakan untuk memudahkan dalam melihat Islam dalam potret geopolitik.<sup>37</sup> *Dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm* merupakan batas wilayah yang tidak didasarkan pada batas-batas wilayah sebagaimana batas-batas negara, tetapi batasanya adalah wilayah ideologis, yaitu ideologi Islam dan non Islam.

Islam, baik dalam Wahyu maupun Sunnah, tidak mengenalkan kedua istilah tersebut, namun demikian, secara stereotip kalangan Muslim tidak memandangnya sebagai suatu hal yang asing dalam istilah pemikiran politik Islam. Karena tidak memiliki dasar normatif yang valid, dan ditengarai adanya istilah *dâr al-harb* yang dihadapkan dengan *dâr al-Islâm* telah menyulut semangat jihad dan berkembangnya aliran kekerasan dan teror dalam Islam, tentu saja hal ini patut dicurigai dan perlu dikaji ulang, sebab merugikan Islam dan kalangan Muslim itu sendiri.

Jihad adalah istilah teknis dalam dunia Muslim berasal dari bahasa Arab dan memiliki sejarah perjuangan panjang, dan

---

<sup>36</sup>Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, (Bandung : Mizan, 1993), h. 25.

<sup>37</sup>Geopolitik salah satu cabang ilmu pengetahuan yang membahas tentang pengaruh faktor geografi terhadap ketatanegaraan; atau kebijaksanaan negara atau bangsa sesuai dengan posisi geografisnya. Lihat, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar bahasa Indonesia edisi kedua*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1995), h. 311.

umumnya berkaitan dengan kawasan-kawasan Muslim Afrika dan Asia yang lebih tua. Banyak kalangan menilai bahwa kata jihad mengandung arti kekerasan. Kata ini paling sering diterjemahkan oleh kaum orinetalis dengan “perang suci”, yaitu perang yang dilancarkan terhadap non-Muslim, semacam kebalikan dari Perang Salib. Sejauh ini, transformasi jihad menjadi ideologi modern berjalan tidak mulus, karena perhatian yang berkurang pada jihad di beberapa kalangan. Sementara jihad secara retorik mungkin masih memiliki daya tarik di Afrika Utara, Timur Tengah atau bahkan dalam kaitan Asia Selatan, sebaliknya bagi warga Asia Tenggara, dan khususnya bagi kaum Muslim Melayu, jihad (yang dipahami sebagai imbauan untuk melakukan perjuangan bersenjata) sudah dilampaui oleh kebutuhan meletakkan Islam dalam konteks ekonomi Internasional. Jihad telah memperoleh makna perjuangan keadilan sosial dalam lingkungan yang semakin luas, yang juga mencakup partisipasi ekonomi serta kemakmuran bagi kaum Muslim.

Perhatian pada konsep jihad itu sendiri menunjukkan betapa keunikan Muslim Asia tenggara banyak seluk beluknya, tetapi tetap menentukan. Jihad mencerminkan perjuangan di dalam tubuh kelompok Muslim, selain juga sebagai perjuangan Muslim dengan kelompok non-Muslim lainnya. Karena jihad merupakan metode, bagaimana Islam sebagai ideologi dapat disebarkan, maka tujuan disyari’atkannya jihad oleh Allah terhadap kaum Muslimin adalah untuk menghilangkan kekufuran di muka bumi dan menyebarkan ideologi Islam, sehingga keagungan, ketinggian dan kemuliaan Islam akan nampak.<sup>38</sup>

Argumentasi di atas diajukan dan merupakan dasar perjuangan kaum Muslim menegakkan syari’ah Islam dalam

---

<sup>38</sup>Hal ini bisa difahami dari *mafhûm ghâyah* yang ada dalam firman Allah dalam surat al-Anfal : 39 “ *dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah [Maksudnya: gangguan-gangguan terhadap umat Islam dan agama Islam.] dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah[Maksudnya: menurut An-Nasafi dan Al-Maraghi, tegaknya agama Islam dan simanya agama-agama yang batil.]. jika mereka berhenti (dari kekafiran), Maka Sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan*”. Lihat penjelasan Hafidz Abdurrahman, *Diskursus Islam Politik Spiritual*, (Bogor : Al Azhar Press, 2004), h. 253-254. Ibnu Taimiyyah juga mendalilkan ayat tersebut sebagaimana dikutip Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 301.

negara. Semua golongan pemikir garis keras berpandangan demikian, seperti Sayyid Quthb, Abul A'la Maududi, serta kelompok-kelompok pergerakan Islam, seperti Hizbut Tahrir, Ikhwan al-Muslimin, Lasykar Jihad, Jama'ah Islam, Majelis Mujahidin Indonesia dan lain sebagainya.

### c. Antagonisme dwipolar

Dua entitas *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm* memiliki signifikansi pada masa-masa tiga abad Islam pertama<sup>39</sup> yang dimunculkan dalam wacana pemikiran Islam klasik oleh para ulama, agar orang Muslim memiliki gambaran yang jelas tentang realitas geopolitik pada zaman mereka. Terminologi polarisasi, dalam arti, pembagian atas dua bagian (kelompok orang yang berkepentingan) yang berlawanan (dwipolar *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm*). Gagasan ini muncul di abad modern diusung oleh kelompok pemikir Islam fondamentalis skripturalis seperti Sayyid Quthb.

Pemikiran sentral Sayyid Quthb adalah adanya jurang dualisme Manichean<sup>40</sup> : di satu sisi ada keadilan, aturan sesuai dengan perintah al-Qur'an dan Islam, yang merupakan implementasi konsep *hakimiyyah*, kekuasaan Ilahi. Di sisi lain ada *jahiliyyah* atau yang menentang *hakimiyyah*, berlanjutnya kebodohan, pemutarbalikan, serta kekhilafan yang disengaja. Termasuk dalam *jahiliyyah* adalah penggunaan semua "isme", apakah itu komunisme, kapitalisme, saintisme atau humanisme, selain Tuhan. Nasionalisme pun dengan demikian menjadi salah satu nir-Tuhan-isme (*Godlessness*).<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Antony Black menyebut istilah *dâr al-Islâm*, pada pembahasan Masa Abbasiyah dan kebangkitan kembali Persia, hal ini menunjukkan bahwa terminologi ini timbul dan berkembang pada masa kejayaan Islam, lihat Anthoni Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta : Serambi, 2006), h. 55 dan 107.

<sup>40</sup> Manicheanisme, adalah sebuah sekte dari jenis gnostik yang didirikan pada abad ke-3 di bawah kekuasaan orang-orang Sasani. Orang-orang sasani ini menganut agama Mani. Lihat, Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam), terjemahan Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta : Paramadina, 2002), h. 74.

<sup>41</sup> Penjelasan Lawrence ini dikutip dari buku Sayyid Quthb, "Ma'alim fi al-Thariq" (Cairo : Dar ash-Shuruq, 1964), lihat, Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak*

Sayyid Quthb dengan lantang mengingatkan bahwa kesetiaan pada nasionalisme, seperti halnya pada isme mana pun, adalah salah. Hal ini merupakan fenomena *jahiliyyah* bagi Quthb. Mengikuti semangat Islam sejati, bila *hakimiyyah* berlaku, menurut Quthb, “nasionalisme akan diakui sebagai kepercayaan, Tanah Air sebagai *dâr al-Islâm*, penguasanya adalah Tuhan, dan konstitusinya adalah al-Qur’an.”<sup>42</sup> Kekuatan Quthb yang menganjurkan Islam sebagai politik keagamaan mereduksi Islam menjadi program protes satu-satunya melawan kekuatan-kekuatan dominan sistem dunia modern. Begitu pun para pengikut pemikiran Quthb dan sejenisnya di Indonesia, protes-protes yang dilancarkan dengan cara kekerasan seperti yang dilakukan oleh Hizbut Tahrir Indonesia umpamanya, jelas sekali mereduksi Islam itu sendiri. Karena kekuatan dominan NKRI adalah kontrak politik yang harus dijalankan oleh seluruh rakyat Indonesia yang telah disepakati oleh siapa pun yang tinggal di dalamnya.<sup>43</sup>

Program protes aliran keras, yang mengusung konsep “nasionalisme sebagai kepercayaan, Tanah Air sebagai *dâr al-Islâm*, penguasanya adalah Tuhan, dan konstitusinya adalah al-Qur’an, yang dilancarkan terhadap penguasa atau pemerintahan yang diklaim sebagai *jahiliyyah*, dilakukan dengan kekerasan. Konsep jihad digunakan dalam protes-protes Muslim melawan “isme-isme” yang berseberangan dengan Islam, dalam hal ini diposisikan sebagai *dâr al-harb*. Kata jihad mengandung arti kekerasan, karena kata tersebut memberi bentuk pada ideologi; mewujudkan pemikiran menjadi tindakan; memobilisasi orang-orang yang sudah bulat tekadnya untuk perjuangan yang mereka anggap adil dan perlu. Seluruh pendukung jihad, baik dari kalangan

---

*Tunggal Melepaskan Islam dari Kekerasan*, Jakarta : Serambi, 2004) h. 42. Sayyid Quthb, *Ma’alim fith-Thariq*, (Kairo : Rar Ash-Shuruq, 1964), h. 26.

<sup>42</sup>Sayyid Quthb, *Milestones*, (Cedar Rapids, Iwoa : Unity Publishing, t.th), h. 126.

<sup>43</sup>Bandingkan dengan Moussalli yang mengupas aktivis Islam politik yang tidak sabaran dan meledak-ledak tanpa mengedepankan argumen-argumen yang menyatukan Islam dengan sejarah masa lalunya ataupun masalah-masalah umum yang dihadapi umat manusia. Para penganjur dari kelompok ini membuat falsafah politik memikul beban metafisika :”Relevansi Tuhan hanya bisa dilihat dalam konteks politik. Lihat, Ahmad Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism : The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quthb* (Beirut : American University of Beirut, 1992), h. 241.

intelektual maupun politisi, adalah para ideolog, dan yang lebih penting mereka adalah ideolog keagamaan.<sup>44</sup>

Masyarakat Islam yang hidup dalam komunitas *dâr al-Islâm*, menetapkan syari'ah sebagai otoritas sentral, dan prinsip-prinsip Islam harus diterapkan pada semua aspek kehidupan sosial dan ekonomi. Hasilnya adalah masyarakat Islam yang bukan sosialis maupun kapitalis. Masyarakat Islam ideal ini harus dicapai dengan jihad atau perang suci. Cara ini akan menghancurkan semua kekuatan musuh-musuh Islam, yaitu kekuatan *jahiliyyah* ( yang berada pada posisi *dâr al-harb*).<sup>45</sup>

#### **d. Dampak pemikiran dwipolar**

Pengaruh kuat dari paradigma dwipolar dengan terminologi *dâr al-harb* dan *dâr al-Islâm*, mendatangkan akibat yang sangat dahsyat, baik segi positif maupun segi negatifnya. Di kalangan umat Islam di mana saja terdapat perasaan tidak senang tertentu terhadap non Muslim, oleh berbagai alasan dan latar belakang. Namun di Barat dikenal sebagai “anti Semitisme” yang sempat memuncak menjadi *Genocide* dan *Holocaust* oleh Nazi Jerman, perasaan kurang positif Muslim terhadap non Muslim tidak ada artinya. Bahkan masih dalam batas-batas yang wajar dan manusiawi, seperti halnya setiap perasaan yang ada pada suatu kelompok terhadap kelompok lain. Prasangka dan stereotip negatif adalah bagian dari kenyataan hubungan antar kelompok. Namun tidak semua kelompok membenarkan adanya prasangka dan stereotip kepada kelompok lainnya, dan banyak dari mereka yang berkomitmen untuk memberantasnya.<sup>46</sup>

Kaum Muslim, dalam hubungannya dengan agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen, data dikategorikan sebagai kelompok yang berkomitmen untuk memberantas stereotip negatif. Hal ini disandarkan pada sikap Nabi Saw setelah Perjanjian

---

<sup>44</sup>Lihat, Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal Melepaskan Islam dari Kekerasan*, Jakarta : Serambi, 2004) h. 255.

<sup>45</sup>Lihat analisis Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa depannya*, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 2004), h. 434.

<sup>46</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta : Paramadina, 2000), h. xc.

Hudaibiyyah (*Sulh al-Hudaibiyyah*), yang pada prinsipnya saling berkomitmen dalam perbedaan, saling menghargai dan menghormati satu sama lainnya. Namun demikian, dalam perjalanan sejarah terdapat kasus-kasus yang dapat diungkap, mengapa para ulama klasik mendukung konsep dwipolar tersebut. Di samping adanya gangguan kesejarahan seperti imperialisme Barat dan Zionisme Yahudi pada zaman modern atau pra modern; ada dua kasus yang terjadi pada saat Nabi Saw mengirim delegasi ke masyarakat di negara-negara tetangga yang sama sekali tidak mengenal Islam, atau yang pemimpinnya tidak mengetahui realitas kemunculan agama baru dan yang mendasarkan hukumnya pada perundang-undangan yang tidak adil.

Kasus pertama adalah ketika Nabi Saw mengutus Harits ibn Umair ke Romawi, ia dibunuh oleh Amr al-Ghassani, salah satu dari menteri kekaisaran Romawi, sehingga menyebabkan terjadinya peperangan, yang jelas bukan tujuan dari delegasi tersebut maupun kaidah untuk hubungan dengan bangsa-bangsa tetangga. Kasus kedua terjadi peperangan melawan Persia pada waktu pemimpin mereka merobek-robek al-Qur'an di depan utusan Nabi Saw dan memerintahkan beberapa tentara untuk pergi dan membawa "Si Muhammad hidup-hidup" kepadanya. Kedua reaksi ini dipahami sebagai deklarasi perang. Akan tetapi, pada mayoritas kasus lainnya, pesan Nabi disampaikan tanpa perang atau ketegangan sedikit pun.

Hubungan politik antara Muslim dan non Muslim, setelah mengkaji tindakan Nabi Saw, secara fundamental, harus dipahami bahwa kaum Muslim berpegang pada prinsip perdamaian, bukan peperangan. Dalam konteks itu pula, Nabi Saw tidak memiliki kepentingan pribadi dalam menyampaikan pesan ke umat dan tidak mengambil alih kekuasaan. Realitas kesejarahan memperlihatkan bahwa Nabi Saw selalu memerangi para pemimpin disebabkan pembunuhan, pengkhianatan, atau ketidakadilan yang mereka lakukan, dan Nabi saw tidak pernah memerangi masyarakat hanya karena mereka menolak Islam.<sup>47</sup>

Tidak dapat dipungkiri bahwa term *al-Harb* (perang) konotasinya adalah pembunuhan. Secara konsepsional, dalam

---

<sup>47</sup>Tariq Ramadan, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, (Bandung : Penerbit Mizan, 2002), h. 141.

pandangan Islam perang itu tidak identik dengan pembunuhan. Suatu kesepakatan universal menunjukkan bahwa sekali suatu hidup terwujud maka ia harus dilindungi dan dihormati. Ajaran agama melarang pembunuhan, serta pandangan bahwa pembunuhan adalah kejahatan besar, tidak bisa lain daripada harus diinterpretasikan bahwa menurut agama, hidup itu secara intrinsik adalah berharga dan harus dilindungi. Demikian pula dalam bentuknya yang lebih positif, perintah agama untuk membantu dan menolong sesama manusia, dan pandangan bahwa tindakan itu sebagai kebajikan besar.

Apa pun alasan dan latar belakangnya membunuh sesama manusia merupakan hal yang dikutuk oleh agama. Maka jika ada seorang "teroris" yang berpandangan bahwa "menjadi pengantin bom" merupakan jalan pintas menuju sorga, itu adalah ajaran yang sesat. Doktrin politik yang tidak berdasar. Karena dalam al-Qur'ân ditegaskan :

*"Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain[Yakni: membunuh orang bukan karena qishaash.], atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya[Hukum ini bukanlah mengenai Bani Israil saja, tetapi juga mengenai manusia seluruhnya. Allah memandang bahwa membunuh seseorang itu adalah sebagai membunuh manusia seluruhnya, karena orang seorang itu adalah anggota masyarakat dan karena membunuh seseorang berarti juga membunuh keturunannya]. dan Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu[Ialah: sesudah kedatangan Rasul membawa keterangan yang nyata.] sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi." (Q.S. al-Maidah/5 : 32).*

Perhatikan dengan cermat ayat di atas, betapa konsepsi Islam tentang kemanusiaan begitu agung dan mulia. Maka jika ajaran Islam diamalkan dengan benar, kehidupan di muka bumi akan damai dan tentram, karena Islam itu merupakan rahmat bagi sekalian alam. Cukup dengan ayat di atas dapat ditegaskan bahwa



”terorisme” dalam arti tindakan kekerasan, perang dan pemboman dengan mengakibatkan tragedi kemanusiaan, seperti kasus di menara kembar Amerika Serikat, Bom Bali I dan II, bom JW Mariot I dan II dan bom Ritz Carlton, yang kesemuanya telah merenggut ratusan bahkan ribuan nyawa orang-orang yang tidak berdosa; ini jelas-jelas tidak benar kalau bersumber dari ajaran Islam.

Nilai-nilai ajaran Islam diberi makna universal, yaitu iman dan keadilan dan mempertanggungjawabkan tindakan sosial dan politiknya di hadapan Tuhan. Oleh karena itu, tidak relevan mendikhotomi, atas dasar kebencian, ini golongan kami dan ini golongan mereka. Ini orang Barat dan yang ini orang Timur karenanya harus diperangi, harus dibom disebabkan beda aqidah, dan sebagainya. Hal ini ditegaskan dalam ayat berikut ini :

*Ayat 9. menyebutkan : ”dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil”.*

*Ayat 10. menyebutkan : ”orang-orang beriman itu Sesungguhnya bersaudara. sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.”*

*Ayat 11. menyebutkan : ”Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh Jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh Jadi yang direndahkan itu lebih baik. dan janganlah suka mencela dirimu sendiri[Jangan mencela dirimu sendiri Maksudnya ialah mencela antara sesama mukmin karena orang-orang mukmin seperti satu tubuh.] dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman[Panggilan yang buruk ialah gelar yang tidak disukai oleh orang yang digelari, seperti panggilan kepada orang yang sudah beriman, dengan panggilan seperti: Hai fasik, Hai kafir dan sebagainya.] dan*

*Barangsiapa yang tidak bertobat, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.”*

*Ayat 12. menyebutkan : ” Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), karena sebagian dari purba-sangka itu dosa. dan janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.”*

*Ayat 13. menyebutkan : ”Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”( Q.S al-Hujurat/49 ; 9-13).*

Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa yang paling penting bukanlah identitas etnis, suku, ras atau jenis kelamin, melainkan ketakwaan. Nilai takwa dapat diperoleh jika dapat mewujudkan sikap toleran, saling menghargai antar sesama manusia. Tidak dibenarkan saling mencemooh, apa lagi diiringi dengan sikap sombong dan membanggakan ras, suku atau golongan. Semua jenis apa pun dan kelebihan apa pun yang dianugerahkan Tuhan padanya, tetap memiliki nilai yang sama di hadapan Tuhan, dan oleh karenanya sesama manusia yang merupakan sama-sama makhluk Tuhan harus menjaga solidaritas kemanusiaan, dan tidak dibenarkan saling berperang dan saling men”teror” satu sama lainnya.

## **H. GLOBALISASI FENOMENA GEOPOLITIK BARU**

Sebagai fenomena baru, globalisasi belum memiliki definisi yang mapan, sehingga tergantung dari sisi mana orang melihatnya. Ada yang memandangnya sebagai suatu proses sosial, atau proses sejarah, atau proses alamiah yang akan membawa seluruh bangsa dan negara di dunia makin terikat satu sama lain, mewujudkan satu tatanan kehidupan baru atau kesatuan konksistensi dengan menyingkirkan batas-batas geografis, ekonomi dan budaya masyarakat. Metos yang berkembang adalah bahwa proses

globalisasi akan membuat dunia seragam. Proses globalisasi akan menghapus identitas dan jati diri. Kebudayaan lokal atau etnis akan ditelan oleh kekuatan budaya besar atau kekuatan budaya global. Anggapan atau jalan pikiran ini tidak sepenuhnya benar. Kemajuan teknologi komunikasi memang telah membuat batas-batas dan jarak menjadi hilang tak berguna. Namun demikian justru berpendapat sebaliknya, yaitu semakin kita menjadi universal, tindakan kita semakin kesukuan, dan berpikir lokal, bertindak global. Maksudnya tentu saja agar kita mengkonsentrasikan kepada hal-hal yang bersifat etnis, yang hanya dimiliki oleh kelompok tertentu atau masyarakat itu sendiri sebagai modal pengembangan ke dunia Internasional<sup>48</sup>

Pandangan Naisbitt ini jika kita kaitkan dengan peradaban Islam awal yang unik, memiliki kekuatan spiritual, dapat berkembang menuju Adikuasa Dunia, setelah menaklukkan Persia dan Romawi. Di sini globalisasi menjadi bagian dari geografi politik karena di dalamnya terdapat proses pergeseran peta politik dunia. Pada abad 21 ini, Amerika Serikat merasa “terancam” oleh adanya pergeseran pengaruh peta politik dunia dan berusaha memperkuat dirinya dengan cara memperbaiki citra dirinya lalu mendiskreditkan negara lain.

Amerika Serikat terlihat di forum dunia, seolah-olah menjadi pahlawan demokrasi, tetapi pada sisi lain tidak segan-segan menuduh sebagian negara yang tidak sependapat disebut negara anti demokrasi dan atau menyebutnya sebagai “poros setan”. Selain itu, sang Super Power juga mencoba mematahkan munculnya tokoh-tokoh dunia yang berpotensi dengan cara merusak nama baiknya dengan sebutan “teroris”. Isu penumpasan terorisme memuncak sejak peristiwa 11 September 2001 dengan melakukan gerakan agresi militer ke Afganistan. Dengan cara tersebut ia mendapatkan dua keuntungan; simpati dari warga dunia sebagai “penumpas” teroris dan dapat “menganggangi” negara yang diagresinya sebagai penyedia sumber daya cadangan bagi kepentingan nasionalnya. Agresi militer yang dilakukan oleh Amerika Serikat itu merupakan teror keras<sup>49</sup> terhadap negara-

---

<sup>48</sup>John Naisbitt, *Global Paradox*, 1988.

<sup>49</sup>Doktrin perang mencakup tiga kategori; *pertama*, harus memenuhi kriteria untuk memperbaiki suatu kejahatan publik atau sebagai upaya pembelaan diri; *kedua*, harus dilakukan pada pelaku yang salah, dan bukan kepada warga sipil yang terjebak

negara kecil terutama negara-negara Muslim, karena sangat berlawanan dengan kaedah-kaedah perang yang harus ditegakkan. Pembombardiran daerah sipil, daerah pemukiman penduduk dan meluluhlantakkan fasilitas umum.

Islam tidak mengenal istilah perang suci (*holy war*). Perang dilakukan jika terjadi serangan dari luar yang membahayakan eksistensi umat Islam. Perang tidak dibenarkan menyerang orang-orang yang telah tunduk kepada aturan Allah dan atau mereka yang telah mengadakan perjanjian damai.<sup>50</sup> Perang yang mengatasnamakan penegakan Islam tetapi tidak mengikuti cara-cara Nabi Saw tidak bisa disebut jihad, apa lagi dengan kekerasan. Larangan dalam peperangan harus diindahkan, dengan dasar etika itu, Islam tidak membenarkan terorisme. Karena terorisme buka sebuah cara dalam etika perang.

Perang yang dilancarkan Amerika terhadap terorisme, memiliki motivasi tertentu. Bukti otentik adanya faktor kepentingan bahwa yang menyertai tindakan Barat dalam aksi-aksi politik dan militer yang menyebabkan timbulnya calsh antara Barat dan beberapa negara Islam adalah fenomena Perang Teluk jilid II di Irak. Dengan dalih memerangi terorisme dan atau menumbangkan kekuasaan Saddam Husein, bertujuan menguasai sumber-sumber minyak yang konon kandungannya nyaris sepadan dengan yang dipunyai oleh Arab saudi. Lebih dari itu, dengan runtuhnya pemerintahan Saddam Husein di Irak, akan lebih mengukuhkan hegemoni Amerika Serikat sebagai satu-satunya adidaya di muka bumi ini berhak berbuat apa saja untuk melaksanakan kepentingan globalnya.

Bercermin dari gambaran di atas, nampaknya Indonesia harus ekstra hati-hati terhadap fenomena geopolitik baru, yaitu

---

dalam suatu keadaan yang tidak mereka ciptakan. Pengeboman terhadap daerah hunian warga sipil sangat tidak dibenarkan dan *ketiga*, mengatur tentang proses mengakhiri perang. Lihat, Sri Hayati dan Ahmad Yani, *Geografi Politik*, (Bandung : Refika Aditama, 2007), h. 123-124.

<sup>50</sup> Aturan perang dalam Islam lebih rinci lagi, yaitu : jangan berkhianat; jangan berlebih-lebihan; jangan inkar janji; jangan mencincang mayat; jangan membunuh anak kecil, orang tua renta dan wanita; jangan membakar pohon, menebang atau menyembelih binatang ternak kecuali untuk dimakan; jangan mengusik orang-orang yang taat kepada agama yang dianutnya (ahli kitab) yang sedang beribadah. Jika melakukan larangan dalam berperang maka mereka dianggap berdosa dan menyalahi misi perang secara Islam.

perang antara ideologi demokrasi melawan terorisme. Di sini terlihat bayang-bayang skenario global. Indonesia "diobok-obok", atas nama menumpas teroris, tetapi pemerintah telak melakukan teror terhadap rakyatnya sendiri. Pesantren sebagai pusat peradaban Islam yang mewariskan tradisi keilmuan, secara "membabi buta" dipahami oleh pemerintah sebagai sarang teroris. Ada itu dua ekor tikus maling padi, tetapi lumbungnya dibakar. Ironi sekali, dan sangat memilukan dan sekaligus memalukan dan merusak pencitraan Indonesia itu sendiri di pentas Internasional.

Kasus KKN semakin menjadi-jadi, perekonomian semakin terpuruk, huru hara politik, mulai dari prose pemilu sampai ke pelantikan Presiden, ditambahkeruhkan oleh persoalan terorisme. Biaya pendidikan yang melambung tinggi. Ekonomi, baik makro maupun mikro dikendalikan asing. Ambruknya berbagai infrastruktur, mulai dari transportasi, kreta, bus, pesawat, kapal laut terjadi kecelakaan demi kecelakaan, kemudian munculnya bencana alam yang tidak berkesudahan. Alih-alih menguatnya NKRI malah memunculkan pergolakan-pergolakan baru di sana sini. Hati-hati hegemoni Amerika mengintai.

Konsep dua entitas *dâr al- Islâm* dan *dâr al- harb* dalam dunia kontemporer tidak mungkin dapat dipadukan, karena keduanya tidak memiliki eksistensi yang jelas dan pasti, dan perjanjian-perjanjian, disebabkan pengaruh politik yang ruwet dan perebutan kekuasaan yang tidak seimbang, tidak bisa dianggap sebagai tanda persetujuan antara dua atau lebih pemerintahan yang bebas dan independen. Terkait dengan kehidupan demokrasi yang terbuka, agaknya rumah Indonesia menjadi tawaran solusi dari benturan kedua entitas tersebut. Rumah Indonesia yang damai, yang aman, yang memberikan jaminan dengan konsep pluralisme demokratisnya. Islam Indonesia adalah Islam yang unik dan moderat, membawa kesejukan dan kedamaian, yang secara substantif adalah *dâr al-Islâm* yang hakiki.

Definisi geografis tentang *dâr al- Islâm* dan pembagian-pembagian internnya tidak penting lagi karena dalam Islam, hukum itu bersifat personal dan tidak teritorial. Bagian-bagian lain dari *dâr al- Islâm* kategori yang paling penting dari segi geografi, terbuka bagi Ahli Kitab (Masehi dan Yahudi) yang bisa tinggal di situ sebagai orang "yang dilindungi" atau biasa bepergian ke situ sebagai orang asing yang membawa tanda masuk. *Dâr al-harb*

tidak meliputi seluruh negara yang bukan Islam yang sesungguhnya dapat juga menikmati eksistensi legitime dan kemerdekaan yang sempurna secara *de facto* atau *de jure* atau dengan sayarat-syarat tertentu. Ciri-ciri *dâr al- harb* tidak adanya lembaga-lembaga yang menegakkan perdamaian dan keadilan, dan tidak diperlakukannya hukum dan jiwa al-Qur'ân. itu adalah kawasan kekerasan, kebodohan dan kezhaliman (tirani).

## **I. SPIRITUALISASI POLITIK : MENITI JALAN TAQWA**

Manusia beda dengan binatang. Meskipun disebutkan bahwa manusia itu adalah *hayawân al-nâthiq*. Binatang yang berakal, rasional. Manusia dituntut untuk hidup sesuai dengan asas perilaku yang disepakati secara umum dan harus tahu apa yang baik dan apa yang buruk serta tentang hak dan kewajiban moral. Manusia memiliki akal untuk berpikir dan agama untuk menuju jalan takwa, sedangkan binatang tidak. Sebagaimana manusia mempunyai kebutuhan fisik dalam kehidupan, yaitu materialitas kehidupan yang duniawi --- yang untuk itu ia berusaha dan berjuang untuk memenuhinya --- jiwa pun mempunyai kebutuhan yang harus dipenuhi, yaitu spiritualitas kehidupan yang ukhrawi.

Manusia di zaman modern ini, tidak di Barat ataupun di Timur, nampaknya telah menerima pengaruh sekularisme, sehingga kurang terikat pada agama dan makin mengandalkan rasio sebagai kunci untuk memecahkan masalah-masalah kehidupannya yang ia hadapi. Akhir-akhir ini Gerakan *New Age* muncul sebagai suatu reaksi kritis terhadap kemodernan yang rasional. Gerakan *New Age* (Zaman Baru) yakin akan suatu perubahan mendasar.

Pada zaman modern ini manusia mengalami suatu perubahan besar dikarenakan adanya dominasi rasio dan ilmu pengetahuan, di mana Tuhan telah disangkal oleh ilmu. Gerakan *New Age* ini mencari suatu keseimbangan baru antara rasio dan iman yang memusatkan jalan batin menuju sumber kehidupan Ilahi. Dorongan batin manusia menuntun tindakan politik ke arah pengawasan Tuhan. Kalaupun ia tidak melihat Tuhan dalam mengawasi perilaku politiknya, ketahuilah bahwa Tuhan mengetahui segala tindak laku politik yang diperbuatnya.

Adalah Saiful Muzani yang mengatakan bahwa secara riil praktik sekularisasi yang murni tidak mungkin dilaksanakan. Kegiatan keagamaan tidak bisa bebas dari kepentingan ekonomi

maupun politik (kekuasaan)<sup>51</sup> Pemerintahan yang “carut marut” karena disebabkan oleh terpuruknya dalam krisis multi dimensional yang berkepanjangan, tetapi ada juga sisi positifnya, menyerukan gagasan bahwa pemerintahan memerlukan pembaruan moral, tetapi ketika terbukti bahwa pemerintah sendiri penuh tipu muslihat dan terlanda skandal, seperti KKN dan bahwa gaya bicara kalangan elite eksekutif atau legesltif yang kasar dan vulgar rupanya tidak sejalan dengan ucapan-ucapannya yang menyerukan kesalehan, umat agama konservatif merasa bahwa mereka telah diperalat oleh kekuatan politik sekuler.

Namun, salah satu dampak skandal pemerintahan yang korup adalah banyak rakyat menjadi yakin bahwa moralitas dan politik tidak boleh dipisahkan. Agama dan moralitas sudah jelas saling berkaitan. Maka, para pemimpin agama konservatif yang selama ini enggan terlibat dalam politik kini merasa lebih bersedia untuk secara aktif berkampanye memperjuangkabn tatanan moral yang mempunyai implikasi politik.<sup>52</sup>

Salah satu isu yang membuat gusar kaum agamawan terhadap masa depan bangsa adalah mengenai pengaruh budaya Barat tentang kelonggaran di bidang perilaku seks yang menjadi ciri khas kehidupan Amerika. Musik pop, film, pornografi hingga porno aksi dan periklanan semua berbicara terbuka mengenai seksualitas dengan standar rasa malu yang sangat minim. Pertunjukan TV kini secara rutin membuat lelucon mengenai siapa saja yang masih berpandangan kuno tentang seks dan memperlihatkan sikap seksual premisif sebagai suatu gaya hidup normal. Acara-acara seperti “Extravagansa”, “KISS, Kisah Seputar Selebritis”, “Goyang Dangdut” dan lain sebagainya semacam itu mencerminkan perubahan luas dalam sikap terhadap seksualitas. Hal itu semua merupakan pengaruh kuat Budaya Barat, terutama Amerika.

Tradisi fundamentalis sangat mendukung gerakan anti pornografi dan pornoaksi serta perilaku-perilaku penyelewengan

---

<sup>51</sup>Saiful Muzani, “Berteologi Sebagai Praktek Politik : Suatu Kesaksian Islam Orde Baru” dalam Elga Sarapung, dkk, (Tim Editor), *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta : Institut Dian/Interfidei, 2004), h. 215.

<sup>52</sup>Bandingkan pendapat ini dengan Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion : Society and Fith since World War II*, (Princeton : Princeton University Press, 1988), h. 200-2005.

ajaran agama, seperti perilaku KKN, madat, mabok dan judi, sehingga partai-partai berbasis masa keagamaan, seperti PPP, PAN, PKB, PKS dan lain sebagainya tampil ke depan di arena politik. Melalui media kepartaian, visi dan misi spiritualitas dapat diimplementasikan dengan menegakkan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari dengan segala aktivitasnya; aktivitas bisnis, ekonomi, pendidikan, sosial dan politik.

Di gereja-gereja, agama itu memberikan campuran dari berbagai ajaran Kristen tentang cinta sesama dengan etika utilitarian (“merasa bahagia adalah tujuan tertinggi”). Pandangan serupa itu adalah imbalan bagi masyarakat teknologis para manajer dan ahli yang mendepersonalisasi hidup demi efisiensi teknis. Hubungan dan perasaan personal ditaruh di pusat. Demikianlah, khotbah pada masa itu sering menawarkan nasihat yang menganjurkan hubungan personal lebih baik. Seorang pengkritik dari garis utama berkata mengenai kecenderungan tersebut, “Pesan kami terpokok adalah Tuhan itu baik dan kita pun harus begitu”.

Dalam tradisi Islam, permasalahan bagaimanakah upaya menghadirkan motivasi dan kualitas psikologis seseorang menjadi selaras (harmonis) dengan perbuatan dan pemahaman seseorang menjadi pusat dan sasaran pembahasan ihsan dan berkaitan dengan konsep tentang sifat ideal jiwa manusia. Di dalam hadis Jibril, Nabi Muhammad berkata bahwa ihsan adalah “menyembah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya, jika engkau tidak melihatnya, maka sesungguhnya Ia melihat kamu”.<sup>53</sup>

Sebuah terminologi dalam Islam yang cocok untuk berbagai manifestasi dari dimensi Islam yang ketiga, yakni Islam adalah sufisme. Hal ini disebabkan karena ia merupakan term asli yang digunakan secara khusus, yang terhindar dari beberapa konotasi dari bahasa Inggris yang dipandang ekuivalen dengannya, di antaranya yang paling umum berlaku adalah *mysticism*, yang nampaknya belum sepadan. Secara khas, sufisme memberikan karakter spiritualisasi melalui aktivitas manusia sehari-hari.

---

<sup>53</sup>Konsep ihsan ini merupakan salah satu dari trilogi Islam yang saling berkait dan tidak terpisahkan, yaitu Islam, Iman, dan Ihsan, lihat, Sachiko Murata dan William C. Chittick, *Trilogi Islam (Islam, Iman dan Ihsan)*, (Jakarta : Srigunting Rajagrafindo Persada, 1997), h. 1, 6 dan 294.



## J. KEBUTUHAN SPIRITUAL POLITIK

Salah satu bidang kehidupan di mana fenomena dan paradoks keagamaan dan sekuler sekaligus terjadi di Indonesia adalah bidang politik. Agama tetap merupakan salah satu indikator terbaik tentang perilaku politik, terutama bila agama digabung dengan masalah etnis, seperti yang hampir selalu terjadi. Pada umumnya, partai rezim penguasa yang berafiliasi pada kelompok agama, yang menekankan pada prinsip *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*.

Penekanan ini masih berhubungan dengan sesuatu yang luas seperti cita-cita puritan membangun suatu masyarakat Islami. Dari situ, mereka mendorong adanya peraturan pemerintah tentang perilaku pribadi sesuai standard akhlak, misalnya larangan minuman beralkohol. Pada umumnya, program politik mereka ditentang oleh kelompok abangan yang masih longgar dalam melaksanakan ajaran agama.

Agama mempunyai banyak hubungan dengan politik karena agama membantu membentuk dan memperkuat visi-visi moral yang saling bersaing dan memasuki perdebatan politik<sup>54</sup>. Oleh karena itu, motivasi emosional keagamaan dan dorongan ke arah penyebaran kebajikan moral adalah suatu sarana yang berguna untuk spiritualisasi kebajikan manusiawi dalam politik publik.

Apabila orang memberi ganjaran kepada yang berbuat baik, dan menghukum yang bersalah dan berlaku buruk dengan sarana reaksi mereka yang sesuai, masyarakat akan bergerak dengan kokoh menuju politik yang sehat dan pertumbuhan politik yang baik. Sehingga nilai moral setiap orang menjadi jelas dan sifat-sifat dari yang murni dan yang tercemar akan terbedakan.

Akuntabilitas politik publik seseorang sangat ditentukan oleh sikap kepribadian, yang membedakan setiap individu dengan yang lainnya, dan melalui personality itulah ditentukan nilai dan kedudukan seseorang sebenarnya seorang manusia. Fondasi spiritual seseorang dan perkembangan kepribadiannya, kata Musawi Lari, berhubungan langsung dengan keteraturannya dan penilaiannya pada beberapa hal.

---

<sup>54</sup>George M. Marsden, *Religion and American Culture*, (Florida : Harcourt Brace Jovanovich, 1990), h. 150.

Orang yang hidup dengan visi material oriented tentu akan berbeda dengan orang yang memiliki visi spiritual. Orang yang memainkan politik publik yang didasari oleh keutamaan dan kebajikan spiritual akan berbeda jauh dengan orang yang mengerahkan usaha-usaha politiknya sepanjang hidup untuk mencapai tujuan-tujuan materialistis, dan sama sekali mengabaikan dan menolak nilai-nilai riil yang menjadi basis untuk mencapai kebahagiaan yang sesungguhnya, ironisnya kerap kali ditemukan pada kenyataannya menghancurkan kepribadian manusiawi mereka.<sup>55</sup> Bukankan kehidupan duniawi ini merupakan tipu daya, kesenangan yang bersifat kamoflase, *wa al-âkhiratu khairun min al-ûla*.

Modernisasi mengharuskan Indonesia mengembangkan struktur sosial yang “otonom”, di mana politik dilakukan atas dasar *self-interest* yang rasional dan *negotable*, dan bukan atas dasar solidaritas “primordial” yang tidak efektif.<sup>56</sup>

Politik publik yang memancarkan nilai-nilai spiritualitas yang tinggi adalah sikap hidup yang tercermin dalam tindakan politik dengan cita rasa kemanusiaan, yaitu perjuangan membebaskan rakyat dari belenggu kemiskinan dan kebodohan, memperjuangkan nasib mereka dikala dalam kesulitan, yang semuanya dilaksanakan dengan rasa percaya kepada Allah, Sang maha Kebenaran, dan dengan ketabahan hati serta rasa cinta kasih kepada sesama manusia.<sup>57</sup>

Sikap batin penuh rasa kemanusiaan yang tulus itu, yang mewarnai politik publik para eksekutif ataupun legeslatif di DPR, adalah wujud nyata spiritualitas politik. Dan itulah pula budi luhur, akhlak mulia.

## **K. SEKULARISASI POLITIK VIS A VIS SPIRITUALISASI POLITIK**

Sekularisasi hanya memaksudkan penyingkiran beberapa area kegiatan manusia dari bidang, atau pengaruh, agama yang

---

<sup>55</sup> Lihat, Syiid Mujtaba Musawi Lari, *Etika dan Pertumbuhan Spiritual*, (Jakarta : Lentera Basritama, 2001), h. 58.

<sup>56</sup> R. William Liddle, “Modernizing Indonesian Politics”, dalam Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, (New Haven : Monograph Series No.19, South Asia Studies, Yale University, 1973), h. 181.

<sup>57</sup> Lihat Q.S. *al-Balâd*/90 : 11-17.

terorganisir atau tradisional. Dalam dunia modern, ini telah terjadi karena sekularisasi telah didorong oleh mereka yang memusuhi agama tradisional, terutama agama Kristen. Sikap memusuhi ini mungkin berbentuk perlawanan terhadap kekangan etis praktis dari ajaran Kristen, misalnya pada orang bisnis, tentara, politisi atau si libertain (orang yang tak bermoral) yang ingin membangun suatu bidang kehidupan yang diatur oleh prinsip-prinsip lain di luar moralitas Yahudi-Kristen. Atau sikap memusuhi itu timbul terutama karena komitmen ideologis kepada suatu sistem kepercayaan sekuler yang lain. Sementara realitas kehidupan beragama dan politik menunjukkan saling ketergantungan antara keduanya.

Lambang utama politik modern adalah revolusi Prancis yang merupakan model bagi pemikiran sosiologis. Sekularisasi pemerintahan, atau penghapusan pengaruh langsung agama terhadap pemerintahan mempunyai implikasi yang jelas anti-Agama. Harvey Cox bergembira dengan adanya sekularisasi peradaban perkotaan, karena urbanisasi berarti suatu struktur kehidupan bersama di mana keanekaragaman dan runtuhnya tradisi sangat penting.<sup>58</sup>

Di mata kaum liberal, runtuhnya tradisi berarti kesempatan bagi persatuan, atau seperti kata Cox dalam bahasa Alkitab, berarti transformasi “orang asing dan orang luar” menjadi “sesama warga dan anggota satu sama lain”.<sup>59</sup> Dalam pandangan ini, tidak terdapat perbedaan antara bangsa dan gereja. Sebenarnya, seperti bunyi sebuah slogan yang populer waktu itu, “dunia hendaklah menetapkan agenda bagi gereja”<sup>60</sup>. Atau seperti kata Cox, “Teologi ... pertama-tama bertugas menemukan di mana harus ada tindakan...”.<sup>61</sup> Dengan demikian, sekularisasi murni mengasingkan agama dari panggung politik itu tidak ada.

Mahatma Gandhi mendefinisikan spiritualitas sebagai hidup dengan kesadaran bahwa Tuhan senantiasa di dekat kita

---

<sup>58</sup> Harvey Cox, *The Secular City : Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, edisi revisi (New York : MacMillan, 1966), h. 4.

<sup>59</sup> *Ibid.*, h. 10

<sup>60</sup> George M. Marsden, *op.cit.*, h. 338.

<sup>61</sup> Harvey Cox, *op.cit.*, h. 109.

(*spirituality is living in the present of God always*).<sup>62</sup> Sementara Eka Darmaputra, memahami bahwa spiritualitas itu adalah “saripati” religius yang seringkali tersembunyi di balik ajaran-ajaran dan aturan-aturan formal agama. Ia menegaskan bahwa spiritualitas pada hakekatnya adalah jiwa, roh, sumber dinamika dari sebuah agama di mana yang spiritual menjadi pengalaman, bukan kecenderungan menjadikan pengalaman menjadi spiritual, yang terakhir ini adalah spiritualisme.<sup>63</sup>

Spiritualitas, dalam bahasa Inggris *spirituality* berasal dari kata spirit yang berarti roh atau jiwa, Spiritualitas adalah dorongan bagi seluruh tindakan manusia, maka spiritualitas baru bisa dikatakan sebagai dorongan bagi respons terhadap problem-problem masyarakat konkrit dan kontemporer. Dalam konteks Islam, menurut Ahmad Suaedy, yang dimaksudkan dengan spiritualitas adalah kehidupan iman itu sendiri yang dalam Islam dinyatakan dan bersumber pada kepercayaan utama, yaitu “Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah” (*Lâ Ilâha Illa Allah, Muhammadur Rasûlullah*).<sup>64</sup>

Pernyataan bahwa setiap agama diorientasikan pada berbagai konsep *realitas mutlak*, yang membawa implikasi penghubungan realitas dan makna, bagaimana sesuatunya, dan karena itu bagaimana hidup ini dijalani. Clifford Geertz, antropolog budaya asal Amerika, menegaskan bahwa nilai-nilai yang dipegang seseorang didasarkan pada struktur realitas yang inheren, bahwa antara cara seseorang menjalani hidup dan cara suatu benda berada terhubungkan oleh jalinan batin yang tidak dapat diputuskan.<sup>65</sup>

Hal inilah barangkali sering disebut sebagai *Way of Devotion*, yaitu pemeliharaan hubungan personal dengan Realitas Mutlak melalui

---

<sup>62</sup>Gedong Bagoes Oka, “Spiritualitas Baru Dalam Agama Hindu”, dalam Elga Sarapung, dkk, (Tim Editor), *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta : Institut Dian/Interfidei, 2004), h. 29.

<sup>63</sup>Eka Darmaputra, “Spiritualitas Baru dan Kepedulian terhadap Sesama : Suatu Perspektif Kristen” dalam Elga Sarapung, dkk, (Tim Editor), *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta : Institut Dian/Interfidei, 2004), h. 71.

<sup>64</sup>Ahmad Suaedy, “Agama, Spiritualitas Baru dan Keadilan Perspektif Islam” dalam Elga Sarapung, dkk, (Tim Editor), *Spiritualitas Baru, Agama & Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta : Institut Dian/Interfidei, 2004), h. 202-203.

<sup>65</sup>Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago, IL : University of Chicago Press, 1968), h. 97.

pemujaan sepenuh hati, penyerahan diri devosional pada rahmat-Nya yang mengubah, dan percaya pada pemeliharaan-Nya yang penuh kuasa, selanjutnya mengantisipasi arus energi pemelihara, harapan, dan perasaan kehadian atau kesatuan yang memperkokoh<sup>66</sup> visi, misi dan tujuan hidup, sehingga kualitas hidupnya adalah paripurna, yaitu sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi sesama, dalam politik ia menjadi pelopor perjuangan dan menyerukan kebenaran dalam membela kepentingan rakyat, terutama golongan *dhu'afâ, fuqarâ wa al-mâsakîn*.

## L. DILEMA POLITIS SEKULARISASI

Eksplorasi agama dengan memposisikannya sebagai kenda-raan politik terlihat jelas dalam panorama sejarah sepanjang jaman, hal ini tentu saja amat menyakitkan, karena yang terjadi adalah Islam dijadikan kendaraan politik oleh para raja, khalifah, amir, presiden, atau sebutan apalagi, untuk menemukan ambisi politiknya yang tidak bermoral. Fenomena historis seperti ini, kata Syafii Ma'arif merupakan sebuah delima yang akut, sebab secara tegas bahwa iman kita mengatakan bahwa politik adalah kendaraan Islam<sup>67</sup>, untuk mencapai tujuan-tujuan Islam. Byukan sebaliknya, agama dijadikan kendaraan politik untuk mencapai ambisi duniawi.

Sebahagian besar para pemikir pembaharu mengatakan bahwa desakralisasi politik atau sekularisasi agama tidaklah akan menghapuskan agama itu, bahkan dengan desakralisasi politik, suatu sekularisasi yang bukan profanisasi justru akan melindungi agama dari eksploitasi bagi tujuan-tujuan politik, dengan demikian akan menjaganya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah eksistensi manusia.<sup>68</sup>

Akan tetapi, realitas empiris akan berkata lain, jika benar-benar urusan politik dipisahkan dari ruh agama, bahkan mungkin

---

<sup>66</sup>Dale Cannon, *Six Ways of Being Religious*, terj. Djam'annuri dan Sahiron, (Jakarta : Ditperta Islam, CIDA-McGill-Project, 2002), h. 523.

<sup>67</sup>Ahmad Syafii Maarif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), h. 6.

<sup>68</sup>*Ibid.*, bandingkan dengan Bassam Tibi, *Islam and Cultural Accomodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl, Boulder, (Sanfrancisco & Oxford : Westview Press, 1991), h. 195-196.

tindakan politik akan semakin “menjadi-jadi”, dalam arti tidak adanya penuntun yang menjadi batasan-batasan tindak laku politik, sehingga yang terjadi adalah penghalalan segala cara, benar-benar sikap politik Machevillianisme, kehidupan politik tanpa norma agama.

Maka borok korupsi, kolusi, nepotisme dan penindasan politik pasti akan bersimharajalela. Pada akhirnya umat (baca rakyat) yang akan menderita, terjerumus ke dalam nista kebodohan dan kemiskinan, sehingga imannya mengendor aktivitas ibadah pun berkurang (*kâda al-fakr an yakuna kufran*), bahwa kemiskinan itu mendekati kekufuran.

## M. JALAN TAKWA POLITIK

Kehadiran agama dalam panggung politik merupakan sebuah keniscayaan manusiawi, sebagai penuntun ke arah yang benar dan jalan takwa. Hal ini, kata M. Din Syamsuddin, sebagai watak keuniversalan dan watak kemutlakan Islam, yang diyakini sebagai sistem nilai yang mengatasi sistem-sistem nilai yang lain (*ya'lu walâ yu'lâ 'alaih*), dan bahkan Islam merupakan satu-satunya sistem nilai yang absah sedangkan selainnya adalah absurd.<sup>69</sup>

Sistem nilai yang merupakan icon Islam adalah takwa. Paling tidak ada empat pilar jalan takwa politik<sup>70</sup>, yaitu :

### ❑ *Pertama, al-'Amal bi al-Tanzîl*

Aktivitas politik diberi muatan atau nilai-nilai sakral, yakni dengan cara melandaskan amal perbuatan (termasuk perbuatan politik) kepada wahyu. Dengan demikian maka sifat-sifat buruk dalam politik akan terhindarkan. Seperti misalnya melakukan konspirasi politik yang merugikan pihak-pihak tertentu. Melakukan KKN ketika sedang memiliki kekuasaan politik. “Bacalah al-Qur'an seakan-akan ia diturunkan kepadamu”, kata Muhammad

---

<sup>69</sup>M. Din Syamsuddin, “Mengapa Pembaharuan Islam?”, dalam, Jalaluddin Rakhmat, et al., *Tharikat Nurcholishy Jejak Pemikiran dari Pembaharu Sampai Guru Bangsa*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), h. 41-42.

<sup>70</sup>Sebagaimana dituturkan oleh Muslih Abd. Karim dalam acara pengajian di TPI Pagi, tanggal 19 Nopember 2005.

Iqbal. “Rasakan kegunaan al-Qur’an, sebelum kau menyentuhnya dengan nalarmu”.

Dalam konteks ini, M. Quraish Shihab mengatakan, Al-Qur’an datang dengan membuka lebar-lebar mata manusia, agar mereka menyadari jati diri dan hakekat keberadaan mereka di pentas bumi ini. Juga agar mereka tidak terlena dengan kehidupan ini, sehingga mereka tidak menduga bahwa hidup mereka hanya dimulai dengan kelahiran dan berakhir dengan kematian. Al-Qur’an mengajak mereka berpikir tentang kekuasaan Allah, dibanding dengan kekuasaan politik, tidak ada apa-apanya. Al-Qur’an merupakan petunjuk mengenai apa yang dikehendaki-Nya.<sup>71</sup> Dengan demikian, aksi-aksi sosial dan politik merupakan refleksi dari kualitas ketaatan kepada Allah, benar-benar terinternalisasi dalam sikap hidup dan sikap politik umat.

#### ❑ ***Kedua, Al-Khauf min al-Jalil***

Jurus sakralisasi politik yang kedua ini sangat jitu dalam melakukan kontrol politik terhadap pelaku politik secara internal (kritik internal). Setiap kali tindakan politik akan diambil, maka secara sadar didialogkan terlebih dahulu kepada Sang Jalil, yaitu Allah SWT yang telah menganugerahkan akal dan pikiran kepada hamba-Nya. Fungsi kontrolnya terlihat memberikan batasan-batasan antara tindakan politik yang bersih dan yang kotor, antara yang boleh dan yang tidak boleh. Ada rasa “ketakutan” kalau-kalau tindakan politik tersebut tidak mendapat ridho dan berkah dari Allah SWT.

Ilustrasi berikut ini mungkin dapat membantu penjelasan, misalnya, ada keinginan untuk melakukan politik uang, tanyakan terlebih dahulu kepada hati nuranimu, apakah cara ini dilakukan karena secara substansial anda itu belum memiliki “maqamnya” untuk menduduki suatu jabatan politis, tetapi anda memaksakan diri dengan melakukan *money politic*, jika jawaban dari hati nurani mengatakan jangan lakukan politik uang, dan anda meyakini suara hatimu lalu anda ikuti, maka insya Allah Anda selamat.

---

<sup>71</sup>M. Quraish Shihab, “Membumikan” *al-Qur’an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1997), Cet. XVI, h. 15.

❑ ***Ketiga, Al-Ridhâ bi al-Qalîl***

K.H. Imam Zarkasyi, pendiri dan pengasuh Pondok Modern Gontor, pada masa hidupnya selalu mengatakan, terutama pada acara “*Khutbatul ‘Arsy*”, bahwa hidup sederhana itu bukan berarti miskin. Melaksanakan pola hidup sederhana itu tuidak gampang, oleh karena itu perlu latihan, di Pondok Modern Gontor ini para santri dilatih, dididik dan digambleng untuk hidup sederhana.

Rasulullah SAW, sebagai “*Uswatun Hasanah*”, dalam catatan sejarah, menunjukkan bahwa beliau konsisten dan konsekuen semasa hidupnya sejak kecil hingga diangkat menjadi Rasul dan Kepala Negara ia tetap sederhana. Salah satu indikator kesederhanaan itu adalah ridho dan ikhlas menerima rezki yang dianugerahkan oleh Allah SWT, “tidak ngoyo”, pandai bersyukur atas segala nikmat dan karunia dari Allah SWT. Jika sikap qanaah ini dimiliki oleh para politisi kita, maka insya Allah tidak akan terjadi penyelewengan dan penyalahgunaan kekuasaan. Tidak akan pernah terjadi tindakan KKN, manipulasi dan lain sebagainya.

❑ ***Keempat, Al-Isti’dâd Liyaumi al-Rakhîl.***

Jurus terakhir dalam mensakralisasikan politik agar pelaku politik dan rakyat tidak terjerumus ke dalam tipu daya duniawi adalah sikap dan keyakinan bahwa segala macam bentuk kesenangan duniawi bersifat nisbi, relatif yang tidak kekal. Semua kekayaan, harta benda, pangkat dan jabatan bahkan sanak saudara pada saat ajal telah tiba, semua akan ditinggal, tidak ada yang dibawa mati. Hanya amal kebaikan saja yang mendapat nilai dan harus dipersiapkan sebagai bekal di akhirat kelak.

Untuk itulah politik hendaknya dijadikan ladang untuk menyemai kebaikan, sebagai kendaraan untuk menebar agama dan nilai-nilai ibadah lainnya. Dengan politik bersikaplah tawadhu’, qana’ah, *low profile*, jangan sombong apa lagi mencibir terhadap kaum dhu’afa. Ingat pada saatnya kita akan mati, jabatan politik tidak akan dibawa mati.

Perhatikanlah sabda Nabi SAW., yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim melalui Abu Hurairah yang mengatakan :”*Siapa yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, maka*



*hendaklah dia berkata benar atau diam. Siapa yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, maka hendaklah ia menghormati tamunya*". Dari hadis ini terlihat adanya korelasi antara keimanan kepada Allah dengan keimanan kepada hari akhir<sup>72</sup>.

Kedua bentuk keimanan ini juga berkorelasi dengan realitas kehidupan manusia, yaitu kejujuran sikap hormat. Apabila sikap politik didasari oleh nilai religius kejujuran dan penghormatan, maka diniscayakan politiknya memiliki kualitas tinggi, karena dilandasi oleh iman kepada Allah dan hari akhir. Sikap hormat di sini adalah rasa simpatik dan empati kepada para kolega dan bawahan politik, yang direfleksikan dengan kesopanan dan keramahan dalam pergaulan. Dalam politik tidak melakukan intimidasi dan diskriminasi.

Sebagai catatan akhir, Nilai-nilai Islam, sebagai tergambar dalam jalan takwa di atas, hendaknya dijadikan dasar etika tindakan politik, bukan sebagai ideologi politik, sebab selain dikhawatirkan akan mereduksi nilai Islam, juga bisa mempersempit ruang gerak Islam dalam dinamika sosial kemasyarakatan. Islam hendaklah dijadikan landasan etik dan moral dalam membangun kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Jika komitmen terhadap nilai-nilai Islam dan dijadikan pedoman berpolitik, maka diniscayakan politik yang dimainkan akan memiliki nilai spiritual yang tinggi, bermanfaat dan berguna bagi umat.

Modernisasi mengharuskan Indonesia mengembangkan struktur sosial yang "otonom", di mana politik dilakukan atas dasar *self-interest* yang rasional dan *negotable*, dan bukan atas dasar solidaritas "primordial" yang tidak efektif. Ini merupakan pandangan modernis dan sekuler tentang agama dan politik. Seperti halnya dalam teori-teori modernisasi yang dominan, kaum modernis sekuler ini punya keyakinan bahwa kemajuan mengharuskan ideologi keagamaan dipisahkan dari dunia politik publik, agar menjadi penghayatan keagamaan yang bersifat personal. Setelah agama di privatisasi, politik dengan demikian

---

<sup>72</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung : Mizan, 1997), Cet ke-VI, h. 81.

dilakukan atas landasan diskusi yang rasional di antara aktor-aktornya yang punya komitmen pada ideologi-ideologi kewarganegaraan (*citizenship*) dan kebangsaan yang inklusif, dan bukan atas dasar ikatan-ikatan primordial. Semua itu adalah omong kosong. Karena kehidupan politik tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai religius.

Fenomena etika agama dan spiritualisasi politik, dalam pandangan Islam semakin menguat, nampaknya fenomena ini dikarenakan spiritualitas tersebut adalah merupakan kebutuhan mendasar manusia di samping materi. Karena bagaimanapun, manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu unsur fisik dan unsur jiwa. Kehidupan politik publik merupakan hasrat pemenuhan kehidupan duniawi yang bersifat fisik. Agar berkualitas tinggi sehingga akuntabilitasnya dalam berkiprah semakin terjaga, maka spiritualisasi politik dengan, paling tidak, tidak mengabaikan etika agama, dalam berpolitik, merupakan suatu keniscayaan yang tidak dapat ditunda-tunda lagi.□



## **KEKERASAN POLITIK BERNAFAS ISLAM**

Kekerasan politik selalu terjadi di sepanjang masa dengan berbagai pola dan bentuknya. Kekerasan yang bersifat masif berbentuk gerakan sosial karena terjadinya resistensi terhadap pemerintahan dan negara karena adanya dominasi sistemik yang dinilai telah melanggar konstitusi yang dilakukan oleh sekelompok atau sebagian elite penguasa. Transformasi dan gerakan ideologi mati syahid dapat membakar semangat massa demi memebela kebenaran di satu sisi, tetapi pada sisi yang lain kedamaian dan ketenangan serta stabilitas politik terusik, bahkan dapat dilihat sebagai ancaman dan teror yang menakutkan. Jika demikian halnya, tentu saja ideologi seperti ini tidak dapat dijadikan pembenaran dalam melakukan kekerasan politik, mungkin masih ada solusi yang dapat digali demi memakmurkan bumi tanpa kekerasan.

Kekerasan politik atas nama agama paling banyak terjadi, karena agama adalah ideologi<sup>1</sup> paling diyakini dapat menyelesaikan berbagai persoalan politik dan kemanusiaan, bahkan kekerasan tersebut dilakukan dengan prinsip mati syahid. Pandangan ini mendapat legitimasi tekstual yang disabdakan oleh Rasulullah Saw :

---

<sup>1</sup>Tidak semua doktrin politik bersifat ideologis, karena sebagian besar teori ideologi bersifat partisan, para teoritis dan pengikut sebuah doktrin politik akan selalu mencoba menggolongkan ide-ide orang lain sebagai ideologis. dalam hal ini, Marx memandang ideologi sebagai cara pandang yang “mendistorsi realitas” dan menciptakan “kesadaran palsu” demi kepentingan golongan masyarakat tertentu, biasanya kelas penguasa. Liberalisme, kata Marx, adalah contoh dari ideologi kaum borjuis untuk menutup-nutupi eksploitasi dan penindasan yang dilakukannya terhadap kelas lain. Lihat, Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir Konsep, Ragam dan Masa Depan*, terj. Ali Noerzaman, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 1993), h. 3.

من قتل دون ماله فهو شهيد, ومن قتل دون دينه فهو شهيد, ومن قتل دون دمه فهو شهيد, ومن قتل دون أهله فهو شهيد. (رواه ترمذي)

*“Barang siapa terbunuh karena membela hartanya, dia mati syahid; barang siapa terbunuh karena membela agamanya, dia mati syahid; barang siapa terbunuh karena membela darahnya, dia mati syahid; dan barang siapa yang terbunuh karena membela keluarganya dia mati syahid”.* (H.R. Tirmizi).

Ideologi mati syahid yang menjadi simbol perjuangan dan tujuan Islam,<sup>2</sup> sebagaimana substansi dari hadits tersebut, telah menggelorakan semangat juang para aktivis pembela Islam. Sistem jihad itu telah memberi ketegasan bahwa jihad adalah rukun Islam dan bahwa perjuangan bersenjata atau revolusi adalah kewajiban setiap Muslim sejati. Salah satu kelompok radikal, Organisasi Jihad, yang dulunya dibentuk oleh mantan anggota Pemuda Muhammad atau Organisasi Pembebasan Islam, meyakini hal tersebut, seperti yang menjadi keyakinan Sayyid Quthb, dan adalah Muhammad al-Faraj, salah seorang dari anggota organisasi itu, mengatakan :

[Kita] harus mewujudkan Kedaulatan Agama Tuhan di negeri kita sendiri, pertama-tama, dan meninggikan Kalimat-Nya...Tidak lagi diragukan bahwa medan jihad pertama adalah menggulingkan para pemimpin kafir ini dan menggantikan mereka dengan Orde Islam yang selengkapnyanya. Dari sinilah kita memulai.<sup>3</sup>

Kalimat “dari sinilah kita mulai” itu, menurut hemat penulis, secara implisit terkandung semangat *jihād fi sabilillah* yang kuat. Sebab tujuan jihad adalah untuk menggulingkan para pemimpin kafir. Dalam arti luas, kafir di sini mencakup para pemimpin yang mengaku beragama Islam, namun sikap dan perbuatannya tidak konsisten dengan ajaran Islam. Kekuatan hati Sayyid Quthb untuk

---

<sup>2</sup> Fakta menunjukkan bahwa ideologi sering dibangun dan seruan dengan politik, membuat ideologi menjadi satu istilah strategis yang penting untuk dipahami guna menjelaskan dan meramalkan politik dan problematika kekuasaan. Lihat, Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir Konsep, Ragam dan Masa Depan*nya, terj. Ali Noerzaman, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 1993), h. xx.

<sup>3</sup> John L. Esposito, *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju “Jalan Lurus”* (al-Shirath al-Mustaqim) (Jakarta : Paramadina, 2004), crt, ke-1, h. 214. Dikutip oleh penulis dari Johannes J.G. Jansen, *The Neglected Duty* (New York : Macmillan, 1986), h. 193.

melakukan jihad tersebut<sup>4</sup> adalah terdapat dalam firman Allah pada surat *al-Ankabût* ayat 69 berikut ini :

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keredhaan) Kami benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami , dan sesungguhnya (pertolongan dan bantuan) Allah adalah berserta orang-orang yang berbuat baik” (Q.S. *al-Ankabût*: 69).

Dan juga pada surat *Âli ‘Imrân* ayat 152.

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ ۖ  
حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّا  
بَعْدَ مَا أَرْسَلَكُمْ مَّا تُحِبُّونَ ۖ مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا  
وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ  
لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى  
الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٢﴾

“Dan sesungguhnya Allah telah menepati janji-Nya (memberi-kan pertolongan) kepada kamu ketika kamu (berjaya) membu-nuh mereka (beramai-ramai) dengan izinNya, sampai pada saat kamu lemah (hilang semangat untuk meneruskan perjuangan) dan kamu berbalah dalam urusan (perang) itu, dan kamu mendurhakai (melanggar perintah Rasulullah) sesudah Allah perlihatkan kepada kamu akan apa yang kamu sukai (keme-nangan dan harta rampasan perang). Di antara kamu ada yang menghendaki keuntungan dunia semata-mata, dan di antara kamu ada yang menghendaki akhirat, kemudian Allah memalingkan kamu daripada menewaskan mereka untuk menguji (iman dan kesabaran) kamu; dan sesungguhnya Allah telah memaafkan kamu,

---

<sup>4</sup>Sayyid Quthb, *Hâdzâal-Dîn*, (Indianapolis, USA : Publication United, t.th), h. 15.

(semata-mata dengan limpah kurnia-Nya). Dan (ingatlah), Allah sentiasa melimpahkan kurniaNya kepada orang-orang yang beriman” (Q.S. *Âli ‘Imrân* : 152).

Hal penting yang menjadi catatan penulis dalam melihat Sayyid Quthb mengutip ayat-ayat tersebut untuk ideologi mati syahidnya itu, adalah pemahaman reduksionis agama. Dimensi spiritual yang lebih dalam dari agama tidak dapat ditangkap dan direfleksikan dalam keberagamaannya, karena ia cenderung mengacu kepada teks-teks agama secara kaku dan literal. Hal ini tentu saja karena ideologi itu sendiri merupakan pengetahuan yang lebih sarat dengan keyakinan subjektif seseorang daripada sarat dengan fakta-fakta empiris.<sup>5</sup> Di sini terlihat, bahwa Sayyid Quthb tidak menangkap dimensi kearifan dan kemuliaan agama yang mengajarkan keseimbangan antara kesalehan individual dan kebaikan publik.

Ini nampak bersikukuh ingin menghadirkan yang lalu ke masa kini, yang menyebabkan kesenjangan yang lebar antara semangat agama dan problem kemanusiaan. Nampaknya, dalam pandangan Sayyid Quthb, agama serta merta digunakan sebagai alat untuk menjawab persoalan kekinian, tapi dengan menggunakan perspektif masa lalu, dan semakin rumit lagi ketika pemahaman konservatif dan utopis<sup>6</sup> tersebut dikembangkan dalam sebuah kekuatan politik.

Sebagai diketahui bahwa sejatinya Rasulullah saw itu diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia. Jika kekerasan politik, yang “ditunggangi” oleh ideologi matisyahid, ini tentu saja merupakan sebuah risestinsi terhadap ideologi agama itu sendiri. Seiring dengan berkembangnya pemahaman terhadap “relativisme moral” dan bangkitnya usaha keras para ilmuwan sekuler abad ke-20 oleh Mrx Weber, bermula dari Hume dan berakhir dengan Comte serta

---

<sup>5</sup>Lihat penjelasan Arief Budaiman, “Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan” sebuah pengantar dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, (Yogyakarta : Penerbit Kanisius, 1993), h. xvii.

<sup>6</sup>Pengertian utopis, menurut Arif Budiman, merupakan gejala sosial yang belum terjadi, ia adalah ramalan masa depan yang didasarkan pada sistem sistem lain yang belum terjadi secara empiris. <sup>6</sup> Lihat penjelasan Arief Budaiman, “Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan” sebuah pengantar dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, (Yogyakarta : Penerbit Kanisius, 1993), h. xviii-xix..

Marx yang sekuat tenaga dan pikiran mereka untuk memisahkan nilai dari fakta. Maka berkembanglah faham eksistensialisme yang menggiring pada paradigma bahwa sesuatu yang tidak bereksistensi sebagai hal yang nonsens. Nilai hanya dipandang sebagai cermin kecenderungan individu atau kelompok, dan kecenderungan tersebut menjadi cermin pengalaman hidupnya masing-masing.<sup>7</sup> Secara teoritis, mungkin saja hal ini dapat diterima secara argumentatif ilmiah. Akan tetapi gagasan atau ideologi memang datang dari individu-individu yang brilian, yang dianugerahi oleh Tuhan kelebihan-kelebihan, apa lagi nilai kebenaran agama dengan ideologi mati syahid tersebut untuk menegakkan kebenaran yang dibawa oleh Rasulullah saw yaitu misi menegakkan etika yang baik, yang bersumber dari wahyu Ilahi.

Pemahaman terhadap nilai yang secara paradoksal dengan paradigma sekularisme seperti di atas, jelas dapat merong-rong keyakinan (baca : ideologi mati sayahid) untuk menegakkan kebenaran wahyu, bahwa secara substantif manusia harus diberi aturan dalam tata hubungan sesama manusia secara horizontal dengan nilai etika/akhlak/ moral. Dengan demikian, ideologi mati syahid itu merupakan pengejawantahan dari internalisasi moral dalam berpolitik, berbangsa dan bernegara, oleh karena itu harus ditegakkan dan diperjuangkan dengan jihad. Senyatanya jihad di sini dipahami sebagai bentuk perjuangan membela kebenaran dalam melawan kebatilan dan kezaliman. Ideologi mati syahid bersifat idealis karena datang dari Allah untuk memperjuangkan kalimat *lâ ilâha illallâh*, tidak pragmatis untuk mencapai kekuasaan politik, subjektif duniawi.

## **A. JIHAD SEBAGAI WAHANA MATI SYAHID**

Kata jihad berasal dari kata dasar *jahada*, berarti setiap usaha diarahkan pada tujuan tertentu dan berupaya dengan kemampuan yang ada berupa perkataan dan perbuatan serta ajakan kepada agama yang haq.<sup>8</sup> Perang suci, merupakan salah satu

---

<sup>7</sup> Lihat penjelasan SP. Varma, *Teori Politik Modern*, Peny. Tohir Effendi, (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2001), h. 107.

<sup>8</sup> Muhammad 'Imarah, *Perang Terminologi, Islam Versus Barat*, (Jakarta : Robbani Press, 1998), h. 206.

bentuk jihad yang merupakan satu ketentuan Islam bilamana telah terpenuhi faktor-faktor dan syarat-syaratnya untuk melakukan jihad dimaksud, sebagaimana telah digariskan dalam al-Qur'ân berikut ini :

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا  
وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ  
وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

*“Diwajibkan atas kamu berperang padahal perang itu sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu amat buruk bagimu. Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahui”* (Q.S. al-Baqarah, : 216.)

Jihad hukumnya *fardhu kifayah* (kewajiban kolektif) bilamana sebagian Muslim telah melaksanakannya maka gugurlah kewajiban itu dari kaum Muslimin. Apabila umat tidak melaksanakan kewajiban kolektif ini, maka beban dan dosanya ditanggung oleh umat secara keseluruhan. Kewajiban kolektif yang bersifat sosial ini mendapat penekanan lebih kuat dan lebih rawan daripada kewajiban individual (*fardhu 'ain*).<sup>9</sup>

Perjuangan menegakkan syari'ah Islam dalam negara dan sisitem pemerintahan disebut dengan jihad dalam arti mengerahkan segala usaha dan daya untuk memperoleh tujuan maksimal. Tujuan utama Muslim ialah taat kepada Allah, mencari ridha-Nya, tunduk kepada hukum-Nya, dan berserah diri pada segala perintah-Nya. Hal ini menuntut perjuangan yang berat dan panjang melawan segala akidah, pendidikan, moral, cita-cita aspirasi yang menyimpang serta segala yang mengancam pelaksanaan hukum Allah dan ibadah kepada-Nya.

Jika seorang Muslim menghadapi hal-hal tersebut di atas, ia wajib berjuang menegakkan hukum Allah dan segala perintah-Nya di lingkungannya dan dalam lingkungan kehidupan bangsanya sebagai pelaksanaan kewajiban dari Allah. Hal itu didorong oleh kenyataan bahwa seseorang secara individual kadang-kadang

---

<sup>9</sup>Tentang keutamaan berjihad di jalan Allah ini, dilihat dan dibaca pada Q.S. al-Nisa : 95.



mengalami kesulitan dan halangan dalam melaksanakan taat kepada Allah. Inilah yang disebut dengan fitnah dan cobaan, ujian atau krisis.

Seorang mujahid politik sangat mengedepankan gagasannya tentang jihad (perang suci), oleh karena itu kematiannya di tiang gantungan disebut sebagai al-syâhid. Jihad merupakan kewajiban agama yang harus ditunaikan. jihad merupakan tugas berat, sulit dan kurang disukai. Namun, betapapun beratnya, tugas ini tetap harus dijalankan, karena terkandung di dalamnya kebaikan yang banyak sekali, bukan hanya kebaikan yang bersifat individual, melainkan kebaikan yang bersifat kolektif, bahkan kebaikan bagi umat manusia seluruhnya,<sup>10</sup> sebagaimana perjuangan Rasulullah Saw., dalam menegakkan syari'ah Islam.

Urgensi jihad adalah untuk menegakkan sistem ajaran Islam dalam kehidupan manusia, dan sama sekali tidak dimaksudkan untuk memaksa manusia menerima ajaran Islam. jihad itu tidak bersifat defensif (*difâ'iyyah*), tetapi bersifat offensif (*indifâ'*). Oleh karena itu, tidak benar pandangan sebagian orang yang memandang jihad Islam bersifat defensif, dalam arti jihad diwajibkan sekedar untuk bertahan, melindungi Islam dan negeri Islam dari serangan musuh.

Pandangan seperti ini dinilai tidak berdasar dan tidak punya pijakan yang kuat baik berdasarkan nash-nash al-Qur'ân maupun fakta-fakta sejarah. Pandangan ini adalah pandangan orientalis Barat yang tidak mengerti watak Islam, namun berhasil mengelabui kaum Muslim yang lemah dan tidak berdaya menghadapi mereka.<sup>11</sup> Jihad Islam berarti jihad untuk mengokohkan sistem ajaran Islam dan mengokohkan pemerintahan Islam. Membangun pemerintahan Islam bukan alternatif (pilihan), tetapi imperatif (kewajiban). Oleh karena itu, bilamana perubahan dari dalam tidak mungkin

---

<sup>10</sup>Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Cet Ke-5 (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1981), h. 223.

<sup>11</sup>Lihat, Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Cet Ke-5 (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1981), h. 187-190 dan 444-445. *Ma'âlîm fî al-Tharîq* Cet Ke-11 (Beirut, Kairo : Dâr al-Syurûq, 1987) , h. 64 dan 75.

dilakukan, maka jihad (perang suci) mesti dilakukan dalam rangka menegakkan sistem Islam dan melawan sistem jahiliah.<sup>12</sup>

Jihad Islam, seperti telah dipaparkan di atas, harus dilaksanakan dalam rangka membangun dan mewujudkan sistem Islam di muka bumi. Untuk itu, perlu dipersiapkan sumber daya mujâhidîn yang tangguh dan militan, harus ada kekuatan yang dapat mendukung perjuangan dalam menggapai cita-cita Islam. Karakteristik Islam adalah sistem dan kekuatan serta jihad dalam perjuangan.

Dalam kaitan ini ia pun mengatakan bahwa :

وكانت قوة الإسلام ضرورية لوجوده وانتشاره، لابد للإسلام من قوة ولا بد للإسلام من جهاد، فهذه طبيعة التي لايقوم بدونها إسلام يعيش.<sup>13</sup>

*“Adanya kekuatan Islam merupakan suatu keniscayaan bagi tegaknya Islam dan penyebarannya, Islam harus mempunyai sistem, kekuatan dan jihad. Inilah karakter Islam, yang tanpanya, Islam tidak mungkin hidup”.*<sup>14</sup>

Sebagaimana diketahui, alam semesta ini seluruhnya tunduk kepada kehendak Allah dan hukum-hukum penciptaan serta hukum-hukum alamnya. Hal itu terdapat dalam firman Allah berikut ini :

---

<sup>12</sup>Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Jilid III, Cet Ke-5 (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1981), h. 1443. John L. Esposito, *The Islamic Threat : Myth or Reality ?* (New York : Oxford University, 1992), h. 128.

<sup>13</sup>Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Jilid I, Cet Ke-5 (Beirut : Dâr al-Syurûq, 1981), h. 295-296.

<sup>14</sup>Oleh karena adanya kekhususan atau karakteristik watak Islam dan syari’ahnya, seperti tergambar dalam ayat di atas, dan dengan adanya kewajiban jihad, serta dikarenakan sejarah umat ini penuh dengan peperangan, khususnya melawan pasukan Romawi, Mongol, pasukan Salib klasik dan modern, maka tidak mengherankan jika syari’ah Islam dan kaum Muslimin menjadi sasaran tuduhan dari kalangan non Muslim, khususnya kaum orientalis, bahwa Islam disiarkan dengan kekuatan pedang; pedang jihad Islam, yang dengan meminjam kata-kata MacDonald, D.B (1863-1942), “Penyebaran Islam dengan pedang adalah kewajiban kolektif bagi semua Muslim”. Lihat, Muhammad ‘Imarah, *Karakteristik Metode Islam*, ( Jakarta : Media Da’wah, 1994), h. 209.

قُلْ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ  
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ  
وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ  
لَهُمْ مُّسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾

“Patutkah sesudah (mengakui dan menerima perjanjian) itu, mereka mencari selain dari agama Allah? Dan kepada-Nya berserah diri segala yang di langit dan di bumi, secara suka rela dan secara terpaksa; dan hanya kepada-Nya semua itu dikembalikan” (Q.S. Âli ‘Imrân : 83).

Dan pada surat yang lain lagi firman-Nya;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ  
وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ  
وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ  
يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾

“Tidakkah kau tahu bahwa segala yang di langit, segala yang di bumi, matahari, bulan, bintang-bintang, gunung-gunung, pepohonan, binatang melata, dan banyak manusia bersujud kepada-Nya; dan banyak pula yang harus menerima siksa (disebabkan kekufurannya dan maksiatnya); dan (ingatlah) barang siapa yang dihinakan oleh Allah maka ia tidak akan mendapatkan siapapun yang dapat memuliakannya. Sesungguhnya Allah tetap melakukan apa yang direncanakan-Nya.” (Q.S. al-Hajj, : 18).

Jelaslah bahwa jihad Muslimin ialah menegakkan syari’ah Allah yang dibawa para nabi, menjunjung tinggi agama-Nya dan melaksanakan hukum-hukum-Nya, sehingga tak ada hukum kecuali hukum Allah, tak ada perintah kecuali perintah Allah. Jihad inilah yang berlangsung terus sampai hari kiamat.<sup>15</sup> Dengan jihad

<sup>15</sup> Jihad memiliki beberapa bentuk, di antaranya yang paling mulia adalah perang. Tujuan jihad perang ialah agar di dunia ini tidak ada dua kekuatan yang sama yang saling memperebutkan kekuasaan. Firman Allah SWT., “Dan perangilah

kaum Muslimin dapat memelihara pilar-pilar dan idealisme serta tujuan mereka, yaitu untuk meninggikan kalimat Allah dengan menegakkan syari'ah Islam di muka bumi.

Memang benar bahwa kegemarannya akan kata-kata jihad ini didasarkan pada pokok-pokok *aqidah Islâmiyah*, namun menurut hemat penulis, bagaimana mungkin agama Islam sebagai agama perdamaian, penuh toleran dan menghargai Hak Asasi Manusia (HAM) dan kebebasan beragama dapat menebarkan kebencian kepada sesama manusia, meskipun berlainan akidah. Kebencian dan dendam kesumatnya terhadap Yahudi dan Nasrani begitu mendalam, sampai-sampai ia menulis khusus sebuah buku tentang perjuangan atau jihad melawan Salib dan Yahudi dengan judul *Ma'rakatonâ Ma'a al-Yahûd*.<sup>16</sup> Dalam buku ini, ia menulis satu tema tentang ihwal jihad .

Menurut Quthb, jihad itu merupakan kewajiban bagi kaum Muslimin, meskipun jumlah pasukannya jauh lebih kecil dari pasukan musuh, umpamanya satu berbanding sepuluh, karena mereka berada dalam pertolongan Allah Swt., dengan demikian kewajiban jihad tidak memandang keseimbangan kekuatan Muslim dengan musuh.<sup>17</sup> Sebagaimana tergambar dalam kisah yang ada pada surat : *al-Taubah* ayat 38 dan 40-41 berikut ini :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنفِرُوا فِي  
سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُم إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا  
مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا  
قَلِيلٌ



---

*mereka sampai tidak ada lagi fitnah dan agar agama itu hanya milik Allah". Lihat, Q.S. al-Baqarah : 193. Untuk melakukan peperangan ini Allah memerintahkan "Dan siapkanlah untuk melawan mereka segala kemampuanmu, berupa kekuatan pasukan dan angkatan berkuda agar kalian bisa menggetarkan musuh Allah dan musuh kalian". Q.S. al-Anfal : 60.*

<sup>16</sup>Sayyid Quthb, *Ma'rakatonâ Ma'a al-Yahûd* ( Bairut : Dâr al-Syurûq, 1402 H/ 1982), Cet Ke-lima, h. 56.

<sup>17</sup>Sayyid Quthb, *Ma'rakatonâ Ma'a al-Yahûd* ( Bairut : Dâr al-Syurûq, 1402 H/ 1982), Cet Ke-lima, h. 56.

“Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu, apabila dikatakan kepada kamu: "Pergilah beramai-ramai untuk berperang pada jalan Allah", kamu merasa keberatan (dan suka tinggal menikmati kesenangan) di tempat (masing-masing)? Adakah kamu lebih suka dengan kehidupan dunia daripada akhirat? (Kesukaan kamu itu salah) kerana kesenangan hidup di dunia ini hanya sedikit jua berbanding dengan (kesenangan hidup) di akhirat kelak”. Q.S. al-Taubah : 38.

Lebih lanjut Sayyid Quthb mengutip ayat berikut ini :

أَفِرُّوْا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu Mengetahui”. ” (Q.S. al-Taubah : 41).

Dari pernyataan ayat-ayat tersebut dapat diketahui bahwa jihad harus dilakukan demi Allah, bukan untuk memperoleh tanda jasa, pujian, apalagi keuntungan duniawi. Hal ini, menurut Quraish Shihab, terlihat dengan berulang-ulangnya al-Qur’ân menegaskan redaksi *fi sabîlihi* (di jalan-Nya). Bahkan al-Qur’ân surat *al-Hajj* ayat 78 memerintahkan : *Berjihad (di jalan) Allah dengan jihad sebenar-benarnya*.<sup>18</sup> Dengan demikian, berjihad di jalan Allah itu harus bersedia berkorban, jiwa, raga dan harta benda, dan tidak dilakukan dengan paksaan, tetapi benar-benar atas dasar kesadaran dan tanggung jawab agama.

Dari uraian tersebut, dapat ditegaskan lagi di sini, bahwa jihad itu merupakan salah satu sistem penerapan syari’ah Islam, maka tujuan disyari’ahkan-nya jihad oleh Allah Swt., terhadap kaum Muslimin adalah untuk menghilangkan kekufuran dari muka bumi dan menyebarkan ideologi Islam, sehingga keagungan, ketinggian dan kemuliaan Islam akan nampak. Hal ini bisa

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’ân Tafsir Maudhu’iyyat Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung : Mizan, 1997), Cet Keenam, h. 505.

dipahami dari *mafhum ghâyah* yang ada dalam firman Allah berikut ini :

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ  
مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ  
أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ  
صَّغِيرُونَ ﴿٢٩﴾

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, Hari Kiamat, serta tidak mengharamkan apa saja yang telah diharamkan oleh Allah SWT., dan Rasul-Nya dan tidak mau memeluk agama yang haq, yaitu orang-orang yang telah diberi al-Kitab, sehingga mereka memberikan ‘Jizyah’ berdasarkan kemampuan dan mereka tunduk”.(Q.S. al-Taubah : 29).

Argumentasi Sayyid Quthb berikutnya adalah didasarkan pada ayat ini :

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنَّهُمْ فَلَاعُدُونَ إِلَّا  
عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

“Dan perangilah mereka, sehingga tidak ada lagi ‘fitnah’ (kekufuran) dan (kemenangan) agama ini hanyalah milik Allah”.(Q.S. al-Baqarah : 193).

Meskipun dalam surat *al-Taubah* di atas telah jelas disebutkan bahwa jihad ini akan dihentikan, ketika orang yang diperangi bersedia membayar *jizyah*, tetapi *jizyah* bukanlah sebab diperintakkannya jihad, atau tujuan jihad. Sebab, dalam ayat tersebut juga terdapat syarat lain, di samping membayar *jizyah*, yaitu kewajiban tunduk kepada sistem Islam. Jadi, sebab jihad yang sesungguhnya adalah karena orang-orang yang diperangi tidak bersedia menerima syari’ah Islam sebagai sebuah sistem kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Di samping itu, jihad ini merupakan ibadah yang dilakukan oleh seseorang untuk mendapatkan nilai

spiritual, yaitu meningkatnya hubungan tersebut dengan Allah Swt. Nampaknya dari pemahaman terhadap ayat inilah yang menyebabkan Quthub berpendirian tegar memperjuangkan tegaknya syari'ah Islam dalam negara.

Salah satu fenomena sosio-religijs menonjol di Indonesia pada era kontemporer ini adalah bangkitnya gerakan-gerakan Islam radikal (*radical Islamic movement*). Kebangkitan gerakan-gerakan radikal serupa FPI, Hizbut Tahrir, Lasykar Jihad, Jamah Islamiyah dan lain sebagainya, secara sosio-budaya, sosio-politik maupun doktriner sesungguhnya merupakan sebuah fenomena keharusan dan fungsional dari suatu masyarakat yang sedang berubah dan mencari format ideal struktur kehidupan yang dicitakan, pada umumnya terjadi pada negara-negara yang masih tertinggal, terbelakang dan masih berkembang.

Gerakan radikal pada dasarnya merupakan gerakan keagamaan yang berusaha merombak secara total suatu tatanan politis atau tatanan sosial yang ada dengan menggunakan kekerasan.<sup>19</sup> Oleh sebab itu maka gerakan radikalisme, sering juga disebut gerakan fundamentalisme, selalu dikaitkan dengan kontroversi nilai-nilai atau norma yang diperjuangkan oleh kelompok (agama) tertentu dengan tatanan nilai yang berlaku atau yang dipandang mapan saat itu, seperti undang-undang dan tata aturan yang dibuat oleh pemerintah.

Berkaitan dengan hal tersebut, ada beberapa ciri gerakan-gerakan radikal yang cenderung ekstrim, misalnya saja adalah :

- 1) Para pengikut gerakan radikal diorganisasikan secara karismatik
- 2) *Concern* terhadap upaya pemurnian keyakinan dan perilaku
- 3) Tindakan atau pola perilaku pengikutnya secara komprehensif dinormalisasi-kan melalui partisipasinya dalam gerakan (aksi)
- 4) Gerakan memonopoli komitmen pemeluk/pengikutnya
- 5) Mengajarkan konsep jihad (*martydom*) dan kesederhanaan, serta

---

<sup>19</sup>Sartono Kartodiredjo, *Ratu Adil* (Jakarta : Sinar Harapan, 1985), h. 38.

- 6) Mengeksploitasi sentimen luar untuk dijadikan lawan sekali-gus menguatkan keberadaan organisasinya.<sup>20</sup>

## **B. BEBERAPA ORGANISASI AKTIVIS BERIDEOLOGI MATI SYAHID**

Bertitik tolak dari ciri-ciri gerakan tersebut, agaknya ide-ide dan pemikiran (baca doktrinal) serta aksi, objek dan sasaran, ternyata memiliki kesamaan-kesamaan, namun demikian belum tentu memiliki hubungan langsung atau pengaruh langsung dari ide-ide atau gerakan sebelumnya. Namun kelihatannya adalah faktor situasi dan kondisi yang mengitari sebuah gerakan tersebut dilahirkan.

### **a. Front Pembela Islam (FPI)**

Arogansi rezim Orde Baru yang diskriminatif dan intimidatif terhadap kaum muslimin, terutama para juru dakwah, muballigh, telah memunculkan visi dan misi yang sama di antara mereka, yaitu bahwa kemunkaran, kemaksiatan dan kezaliman mereka pandang sebagai perbuatan setan yang tidak akan pernah terkikis habis kecuali dengan pendekatan *amar ma'rûf* dan *nahî munkar*, yang menurut mereka tidak tertangani oleh Muhammadiyah dan NU serta ormas-ormas Islam lainnya. Dengan latar belakang demikian, maka pada tanggal 17 Agustus 1998 dideklarasikanlah sebuah gerakan yang bernama Front Pembela Islam (FPI) di Cisarua Bogor.<sup>21</sup>

FPI lahir di Jakarta sebagai gerakan penekan (*pressure group*) yang bertujuan untuk memberantas kemaksiatan, seperti pelacuran, rumah hiburan malam dan sebagainya. Dipimpin oleh seorang da'i muda, Habib Muhammad Rizieq Syihab, FPI menjadi

---

<sup>20</sup>David L. Sills (ed)., *International Encyclopedia of the Social Science* (New York : Sharon & Schuster Macmillan, 1968), ed. XIII. Aksi yang bersifat sosiopolitis transformasional dapat dengan mudah membakar semangat, terutama gerakan masyarakat, seperti kulit berwarna, feminis, gay dan lesbian, antikolonial, antinuklir, anti narkoba, lingkungan dan aktivis perdamaian. Lihat, Ben Agger, *Teori Sosial Kritis, Kritik, Penerapan dan Implikasinya*, (Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2003), h. 357. Dalam gerakan ideologi mati syahid, agaknya yang menjadi icon perjuangan adalah antikolonial yang ditengarai sebagai anti Barat yang sekuler.

<sup>21</sup>Imam Tholkhah, dan Choirul Fuad, (ed)., *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi* (Jakarta : Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2002), h. 4.



perhatian publik karena tak segan-segan dalam aksi-aksinya, mereka menggunakan kekerasan.

Menurut Habib Rizieq, maksud dan tujuan perjuangan FPI sebagai organisasi Islam yang berasaskan akidah ahlussunnah wa al-jama'ah berorientasi *manhaj salafi* adalah untuk *amar ma'rûf nahî munkar*. Penyebutan “Pembela Islam” di sini, menurut Habib Rizieq, juga ada maksudnya, yaitu bahwa yang dibela oleh FPI bukan umat Islamnya saja, tapi nilai-nilai keislaman yang boleh jadi dilaksanakan oleh umat non-Muslim. Motto perjuangan FPI yang selalu diangkat adalah “Hidup mulia atau mati syahid”.

Jika dilihat dari ada tidaknya keterkaitan dengan ide-ide pemikiran Sayyid Quthb gerakan FPI ini agaknya tidak terlihat secara langsung, terutama hubungan organisatoris, tetapi karena ajaran Islam itu bersifat universal, beberapa prinsip dasar ada persamaan, baik itu visi, misi dan ideologi politiknya. Misalkan ideologi *amar ma'ruf nahy munkar*, penegakan syari'ah Islam dalam negara, sebagaimana dikutip mereka bahwa al-Qur'ân yang selalu menjadi tolok ukur pelaksanaan syari'ah Islam adalah sebagai tercantum dalam al-Qur'ân (Q.S. *al-Mâidah* : 44, 45, 47), yang antara lain berbunyi : “...*Barang siapa yang tidak berhukum menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang kafir... zhalim, fasik*”.

Dengan demikian, pengaruh langsung dari gerakan Ikhwân al-Muslimîn secara organisatoris tidak ada, namun komitmen FPI pada awal mulanya untuk menegakkan syari'at Islam dalam negara, sepertinya ada “benang merah” yang menghubungkannya secara ideologis. Ayat-ayat al-Qur'ân yang disebutkan tentu saja masih sangat normatif, oleh karena itu perlu diinterpretasikan dengan melakukan ijtihad, dikonteks-tualisasikan sesuai dengan kondisi lokal, dan yang tak kalah pentingnya adalah diimplementasikan pada suatu masyarakat melalui sistem hukum dan perundang-undangan.

## **b. Hizbut Tahrir Indonesia**

Di Indonesia Hizbut Tahrir diperkirakan mulai berkembang pada awal 1980-an, yang diperkenalkan oleh salah seorang tokohnya Abdurrahman Al-Baghdadi, seorang oposisi Pemerintahan Yordania yang bekerja menjadi dosen di Lembaga Pengajaran bahasa Arab (LIPIA) di Jakarta. Setelah mendapat

simpati masyarakat dan pengaruhnya mulai berkembang, gerakan ini masuk ke Bogor mulai dari pesantren Ulil Albab, kemudian menyebar ke Institut Pertanian Bogor (IPB), Universitas Ibnu Khaldun, sebelum kemudian menyebar ke Bandung melalui Lembaga Salman ITB, dan pada tahun 1992 masuk ke Universitas Pajajaran Bandung. Gerakan ini semakin meluas dan masuk Yogyakarta di kampus-kampus Universitas Negeri maupun Swasta, seperti UGM, UII dan lain sebagainya. Begitu pula di kota-kota besar lainnya, seperti Surabaya, Semarang, Malang dan Jember<sup>22</sup> Pada umumnya berkembang melalui lembaga pendidikan tinggi.

Perkembangan gerakan Hizbut Tahrir di kampus-kampus hampir seluruh Indonesia sampai saat ini, agaknya tidak bisa dipisahkan dari situasi dan kondisi negara pada saat itu. Akar persoalannya adalah adanya romantisisme sistem khilafah masa lampau yang menjadi wacana akademik, terutama pada masa Orde Baru yang terlihat negara memiliki posisi hegemonik sementara Islam berada pada posisi marginal.

Pemerintah senantiasa menganggap bahwa kekuatan politik Islam sebagai ancaman, sehingga banyak kebijakan yang merugikan umat Islam, yang nota bene merupakan umat mayoritas di negeri ini, bahkan negara yang berpenduduk muslim mayoritas dalam skala dunia. Kelompok tertindas ini lama kelamaan mengkristal ingin melakukan perjuangan melawan kezholiman (bisa saja dengan jalan kekerasan dengan ideologi mati syahid), kebetulan Hizbut Tahrir datang dengan membawa serangkaian program, ideologi, visi dan misi yang kurang lebih dapat mengakomodir ide-ide dan pemikiran pembaharuan, terutama dalam bidang politik.

### **c. Lasykar Jihad**

Laskar Jihad merupakan salah satu bagian dari organisasi di bawah naungan *Forum Komunikasi Ahlussunnah wal Jamaah*, yang didirikan dan dideklarasikan pada 14 Februari 1998 di Stadion Manahan Solo, Jawa Tengah. Laskar Jihad menyerupai badan semi otonom yang berada di bawah koordinasi Pasukan Khusus. Namun demikian masyarakat luas cenderung lebih mengenal Lasykar Jihad dari pada *Forum Komunikasi Ahlussunnah*

---

<sup>22</sup>Imam Tholkhah, dan Choirul Fuad, (ed)., *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, (Jakarta : Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2002), h. 47.

*wal Jamaah* (FKAWJ), dikarenakan aksi-aksi yang muncul ke permukaan lebih sering dipahami sebagai aksi yang dilakukan oleh Lasykar Jihad yang dikomandani oleh Ja'far Umar Thalib, seorang guru di Pondok Pesantren *Ihya al-sunnah* Yogyakarta.<sup>23</sup>

Melihat profil Ja'far Umar Thalib yang lahir di Malang 29n desember 1961, anak keturunan Madura dan Yaman ini pernah nyantri di Bangil lalu mondok ke LIPIA Jakarta sebelum kemudian mendapat beasiswa ke Pakistan mengambil jurusan Dakwah pada Maududi Institue Lahore, maka sedikit banyaknya kiprah gerakan dan dakwah keturunan Arab ini ada pengaruh dari ide-ide dan gerakan Jamat Islami pimpinan Abul A'la al-Maududi, yang mempunyai kesamaan visi perjuangan dengan Sayyid Quthb, maka diduga kuat bahwa ideologi mati syahid dapat berkobar dari jalur ini.

Dilihat dari aksi-aksi yang dilancarkan gerakan ini, tidak terlalu salah jika dinilai bahwa Lasykar Jihad termasuk kelompok gerakan radikal, yang dicurigai dan dianggap berbahaya oleh Amerika, bahkan dituduh memiliki jaringan dengan terorisme internasional. Paling tidak ada dua faktor yang melatarbelakangi tuduhan itu. *Pertama*, diindikasikan bahwa pernah terjadi pertemuan antara Ketua Umumnya Ja'far Umar Thalib dengan Osamah pimpinan Al-Qaeda di Peshawar pada 1997. Meskipun pertemuan itu sendiri hanya semacam seminar yang tidak ditindaklanjuti. *Kedua*, FKWJ disinyalir pernah ditawari bantuan oleh Osamah untuk membantu pendanaan di Maluku, namun ditolaknya. Selain itu pula, di mana pun pertumbuhannya, organisasi Islam yang bermotif memperjuangkan Islam sebagai ideologi bangsa, secara politik internasional tidak dikehendaki oleh Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya.<sup>24</sup>

Orientasi perjuangan dan gerakan serta aksi Lasykar Jihad ini di antaranya adalah sebagai berikut :

---

<sup>23</sup>Imam Tholkhah, dan Choirul Fuad, (ed)., *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, (Jakarta : Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2002), h. 192.

<sup>24</sup>Imam Tholkhah, dan Choirul Fuad, (ed)., *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, (Jakarta : Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2002), h. 203.

- 1) Misi dakwah yang bertujuan meningkatkan semangat kaum muslimin dalam menghadapi setiap musibah yang menimpa mereka
- 2) Memberikan pemahaman yang benar tentang agama Islam
- 3) Misi sosial yang mencakup di dalamnya perbaikan sarana dan prasarana umum kaum muslimin, layanan kesehatan, pendidikan dan lain-lain
- 4) Membantu memberikan rasa aman terhadap para muballigh dalam menyampaikan dakwahnya, dan
- 5) Misi *amar ma'ruf nahi munkar* dengan cara sekuat mungkin mencegah kemaksiatan.<sup>25</sup>

Tidak jauh berbeda dengan tujuan perjuangan organisasi/gerakan lain seperti FPI Lasykar Jihad dalam perjuangannya bertujuan pula untuk melakukan perubahan mendasar (radikal) dalam berbagai aspeknya, yaitu dalam aspek politik, ekonomi, budaya dan ideologi dengan mengimplementasikan prinsip-prinsip syari'ah Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Laskar jihad dalam misinya memang tidak menekankan untuk membangun negara Islam (*Islamic State*). Namun demikian, mereka memandang perlunya penegakan syari'ah Islam dan pemahaman terhadap ajaran secara benar. Dari sisi ini terlihat adanya persamaan dengan ide-ide dan perjuangan Sayyid Quthb.

#### **d. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)**

Gerakan keagamaan yang bernama Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang didirikan Oleh Abu Bakar Ba'asyir ini menjadi populer di saat dunia digoncang oleh gerakan terorisme, pihak Asing, terutama Amerika Serikat, yang menuduh keras bahwa gerakan MMI merupakan salah satu di antara gerakan terorisme, dan keterlibatan pemimpinnya itu atas beberapa kasus teror pengeboman yang terjadi di Indonesia, buntutnya adalah penahanan beliau ke dalam penjara, dan kasusnya ini berlarut-larut ditangani, namun belum juga mendapatkan kepastian hukum.

Historisitas Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dapat ditelusuri dari kolaborasi dakwah Abu Bakar Ba'asyir dengan Abdullah Sungkar, seorang keturunan Arab-Jawa yang lahir di

---

<sup>25</sup> Imam Tholkah, dan Choirul Fuad, (ed)., *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, (Jakarta : Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2002), h. 2003-2004.

Solo pada tahun 1937, Ayahnya bernama Ahmad Sungkar yang merupakan imigran dari Hadramaut dan ibunya adalah perempuan Jawa asal Jombang. Riwayat pendidikan formal Sungkar dimulai sejak umur 6 s/d 18 Tahun melalui TK dan SD al-Irsyad, SMP Mordern Islamic School dan SMA Muhammadiyah kelas C.

Pada jalur Dakwah ia bergabung dengan Abu Bakar Ba'asyir di DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) cabang Jawa tengah pada tahun 1967, lalu mendirikan pemancar Radio Dakwah Islamiyah ABC (*Al-Irsyad Broadcasting Comission*) dan dua tahun kemudian, yaitu tahun 1969, mereka berdua ini mendirikan Radio Dakwah Islamiyah Surakarta (RADIS). Kedua radio ini mengudara membawakan pesan-pesan juru dakwah ini yang secara lantang menandakan agar umat Islam berpegang teguh kepada ajaran Islam secara total sesuai petunjuk *al-Qur'ân* dan *al-Sunnah*. Pada tahun 1972 kedua ustadz (muballigh) ini mendirikan pondok pesantren yang bernama "al-Mukmin" di Ngeruki, Solo. Sungkar sebagai ketua Yayasan dan Ba'asyir sebagai pimpinan pesantrennya. Agaknya dari perjalanan sejarah duet da'i tersebutlah cikal bakal Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) menjadi berkembang.

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pimpinan Ba'asyir ini diduga kuat mendapat pengaruh dari ide-ide Sayyid Quthb, karena ditengarai prinsip dan ideologinya memiliki kesamaan, di antaranya membagi umat manusia ke dalam dua kelompok, yaitu kelompok Islam dan kelompok Jahiliyah. Kelompok kedua ini adalah golongan syetan dan oleh karena itu wajib dimusnahkan. Kesamaan visi dengan Sayyid Quthb adalah pada agenda Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang bertujuan menegakkan Syari'ah Islam di Indonesia, baik melalui media dakwah dan pendidikan, maupun media lainnya. Kedua tokoh ini pun sejak awal, sama halnya dengan Quthb, mengambil langkah-langkah non-kooperatif terhadap pemerintah.<sup>26</sup> Agaknya sikap dan doktrin ini tentu saja

---

<sup>26</sup> Sikap non-kooperatif terhadap pemerintah ini terlihat pada ketidaksejujuannya dengan asas tunggal Pancasila, mereka berdua bersikukuh pada pendirian bahwa dasar negara haruslah al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga mereka berdua dituduh telah melakukan tindakan subversif yang dianggap melanggar UU No. 11 /PNPS/ 1963, yang dalam pengertian yuridis bahwa baik Sungkar maupun Ba'asyir telah melakukan perbuatan yang dapat merongrong ideologi negara Pancasila dan kewibawaan pemerintah yang sah. Dalam hal ini, sebutan Jama'ah Islamiyah di atas mempunyai kualitas berbeda dengan sebutan Jama'ah Islamiyah yang merujuk kepada

membuat berang para penganut paham demokrasi dan HAM. Dari sini dapat dimengerti kalau Amerika Serikat sangat marah dengan kelompok aliran keras ini.

Dugaan keras keterpangaruhan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) ini dengan ide-ide pemikiran perjuangan (jihad) Sayyid Quthb, jika ditelusuri lebih seksama, dapat dimulai dari program-program pimpinannya (kedua ustadz : Sungkar dan Ba'asyir) yang mengaktifkan pembentukan kader-kader militan sebanyak-banyaknya di lingkungan jama'ahnya, layaknya perjuangan Ikhwân al-Muslimîn sebagai yang pernah dipimpin oleh Sayyid Quthb, rekrutmen kader dilakukan tidak saja di Indonesia, tetapi juga sampai ke Malaysia dan Singapura, termasuk melalui pesantren al-Mukmin Ngeruki<sup>27</sup>.

Dasar pemikiran dilakukannya rekrutmen sebanyak-banyaknya pengikut Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) tersebut agaknya berawal dari pendirian Sungkar bahwa "syari'ah Islam tidak mungkin dapat ditegakkan tanpa dukungan kekuatan atau kekuasaan". Oleh karena itu perlu persiapan kekuatan, dan untuk tujuan tersebut, Sungkar pada tahun 1995 menetapkan garis-garis besar komando keorganisasian secara lengkap dan juga menetapkan pedoman perjuangan untuk menopang gerakannya secara lebih luas dan terorganisir dengan ditetapkannya Pedoman Umum Perjuangan al-Jama'ah al-Islamiyah (PUPJI) pada 24 Rajab 1416 H., yang bertepatan dengan 17 Desember 1995 M.

Sejak saat itulah Sungkar dan para pengikutnya untuk mendirikan negara Islam dan penegakan syari'ah Islam resmi memakai nama "al-Jama'ah al-Islamiyah", yang oleh pers disingkat dengan JI.<sup>28</sup> Untuk kepentingan pengkaderan, hingga menjelang wafatnya tahun 1999, Sungkar telah mengirim 5000 kader Jama'ahnya untuk dilatih kemiliteran sebagai relawan perang, baik

---

Pedoman Umum Perjuangan Jama'ah Islamiyah (PUPJI). Karena anti terhadap Pancasila dan sebaliknya justru bersemangat men-dakwahkan pentingnya mewujudkan negara Islam dan penegakan syariat Islam di Indonesia keduanya dipenjara. Sungkar ditangkap pada 10 Nopember 1978 dan Ba'asyir pada 21 Nopember 1978. Agaknya yang menjadi benang merah yang menghubungkan ide dan gagasan Sayyid Quthb dan Ba'asyir adalah konsistensi perjuangan untuk mene-gakkan syari'ah Islam dalam negara. Adapun perbeda-annya, Sayyid Quthb tidak mempersoalkan bentuk negara, sementara Jama'ah Islamiyah Ba'asyir ingin mendirikan negara Islam.

<sup>27</sup>Laporan *The Jakarta Post*, 8 Maret 2003.

<sup>28</sup>Lihat Nizham Asasi PUPJI, pasal 1.

ke Afganistan, Moro maupun ke daerah-daerah konflik di nusantara sendiri.<sup>29</sup>

Patut dicatat dan dikemukakan di sini bahwa sebelum mereka diterjunkan ke medan pertempuran, para relawan perang (*Mujâhidîn*) terlebih dahulu dididik dan dilatih kemiliteran di sebuah kamp pelatihan militer yang terletak di Peshawar, dekat Torkham, Pakistan, yang merupakan wilayah yang berbatasan dengan Afghanistan. Kamp pelatihan militer tersebut sebut saja dengan Akademi Militer Peshawar, yang dalam bahasa Ahmad Rashid merupakan *The Virtual University For Future Islamic Radicalism*,<sup>30</sup> sebagaimana yang ia ungkapkan dalam laporan-laporan jurnalistiknya.

Di kamp pelatihan tersebut, para kader *Mujâhidîn*, di samping dididik oleh instruktur Akademi, juga dilatih kemiliteran oleh tim gabungan yang terdiri dari CIA Amerika Serikat, MI-6 Inggris, ISI Pakistan dan al-Istikhbârât Saudi Arabia, sebagai sebuah proyek bersama yang saling menguntungkan. Amerika Serikat berperan sebagai pemasok senjata, dan Saudi Arabia berperan sebagai pemasok dana. Proyek bersama ini setidaknya mempunyai tiga tujuan, yaitu :

- 1) *Pertama*, untuk melemahkan kekuatan dan pengaruh Uni Soviet di Afghanistan dan kawasan Balkan Lainnya;
- 2) *Kedua*, untuk menghancurkan hegemoni Uni Soviet sebagai salah satu negara super power dunia dengan demikian menandai berakhirnya perang dingin Washington – Moscow;
- 3) *Ketiga*, untuk menguasai dan memonopoli jalur segitiga *Oil Pipelines* Timur - Barat di kawasan Afghanistan<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup>Lihat laporan *Surya*, Sabtu, 16 Agustus 2003.

<sup>30</sup> Ahmad Rashid, *Taliban : Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, (New Haven & London : Yale University Press, 2000)., and *Jihad : The Rise of Militant Islam in Central Asia* (New Haven & London : Yale University Press, 2000). Kedua buku ini merupakan kumpulan laporan jurnalistik Ahmad Rashid yang merupakan hasil survey lapangan selama 21 tahun dan terlibat langsung di medan pertempuran Afghanistan.

<sup>31</sup>Bagi Saudi Arabia, monopoli jalur segitiga ini dapat memperlancar distribusi pasokan migasnya ke Barat, khususnya ke Amerika Serikat, sehingga dapat semakin meningkatkan pertumbuhan ekonomi dalam negerinya, sementara bagi Barat dan Amerika Serikat khususnya, monopoli jalur segitiga migas ini dapat meningkatkan produksi perindustriannya, sehingga dapat mempercepat laju pertumbuhan ekonomi dalam negerinya. Sebaliknya bagi Uni Soviet, fenomena penguasaan *Oil Pipelines*

Para kader *Mujâhidîn*, yang berada di kamp pelatihan militer tadi, di samping mendapatkan materi-materi kemiliteran, juga diberikan materi CBRN (*Chemical, Biological, Radiological and Nucleur*) Weapons dan materi WMD (*Weapons Mass Destruction*). Di Peshawar ini pula terdapat lembaga *Maktab al-Khidmah* yang dipimpin oleh Abdullah Azzam, seorang pemimpin *al-Ikhwân al-Muslimîn* Palestina, dan juga terdapat lembaga *Bait al-Anshâr* yang dipimpin oleh Usmah Ben Ladin. Kedua lembaga ini mempunyai tugas utama di antaranya adalah sebagai pencari dana juga sebagai koordinator lapangan yang melakukan rekrutment terhadap para kader *Mujâhidîn* dari berbagai negara untuk menjadi relawan perang di Afghanistan.

Jika benar bahwa para anggota Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) di bawah kepemimpinan Sungkar dan Ba'asyir didik dan digambleng di kamp Peshawar tadi, yang juga di sana ada lembaga *Maktab al-Khidmah* yang diketuai oleh seorang pimpinan *al-Ikhwân al-Muslimîn*, maka secara tidak langsung ide-ide Sayyid Quthb memiliki jalur benang merah yang tegas terhadap perjuangan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) ini semakin tampak di permukaan. Khusus dalam kasus Indonesia, keterlibatan mereka dengan ideologi keras, keterlibatan mereka sering dikaitkan dengan JI (*al-Jamâ'ah al-Islâmiyah*) Networks yang selama ini dituduh memprakarsai peristiwa Legian Bali, 12 Oktober 2002.

Ji (*al-Jamâ'ah al-Islâmiyah*) kemudian berubah dan dideklarasikan menjadi Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pada bulan Agustus tahun 2000 di Yogyakarta yang dihadiri oleh puluhan ribu umat Islam yang datang dari berbagai daerah di Indonesia. Deklarasi MMI ini juga dihadiri oleh wakil dari umat Islam di luar negeri. Terpilih sebagai Amir MMI adalah Abu Bakar Ba'asyir, salah seorang pendiri Pesantren Ngruki Surakarta, sebagai telah disinggung dahulu, kemunculannya sangat menarik dikarenakan kaitan Abu Bakar Ba'asyir dengan gerakan Komando Jihad yang dilakukan bersama dengan Abdullah Sungkar yang juga sama-sama pendiri pesantren tersebut.

Menurut Masykuri Abdillah, MMI dan Abu Bakar Ba'asyir sangat kuat dugaan bahwa gerakannya mendapat pengaruh dari ide-ide sayyid Quthb, dimana MMI mempunyai agenda utama, yaitu

---

oleh Amerika dan sekutunya berakibat menurunnya produksi perindustriannya yang pada gilirannya akan menjadikan perekonomian Uni Soviet semakin terpuruk.



penegakan syari'ah Islam, yang juga erat kaitannya dengan keinginan sebagian umat Islam untuk mendirikan Negara Islam (*Daulah Islamiyah*). Oleh karena itu MMI menganggap dirinya sebagai kelanjutan dari DI/TII yang beberapa dekade yang lalu ingin mendirikan negara Islam, dan sebagian faksi yang bergabung dalam MMI ini berasal dari kaum pergerakan Darul Islam (DI) dari beberapa daerah yang ingin kembali mencoba membangun kekuatan mereka yang tercerai berai.

Tidak seperti gerakan garis keras lainnya seperti FPI dan Lasykar Jihad yang berjuang secara keras, MMI memilih jalur yang lebih politis. Misalnya anggota MMI memilih untuk melakukan advokasi penerapan syari'ah Islam di Indonesia dengan membangun wacana publik lewat tulisan-tulisan, baik media masa maupun di internet ataupun penerbitan buku. Mereka juga aktif melakukan lobi-lobi politik kepada partai-partai Islam untuk memperjuangkan piagam Jakarta lewat sidang-sidang resmi parlemen. Sebagai ajang sosialisasi MMI juga aktif melakukan seminar-seminar, baik di lingkungan kampus ataupun masjid-masjid tentang pelaksanaan syari'ah di Indonesia.

Dengan sikap yang lebih politis dan sekaligus akademis, MMI sering kali berbeda pendapat dengan kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh FPI maupun Lasykar Jihad. Walaupun secara ide mereka bertemu, tetapi dalam penerapannya mereka mempunyai jalur yang berbeda. MMI pada mulanya ingin dijadikan sebagai kelompok koalisi, atau kelompok aliansi, bagi kelompok-kelompok serupa yang ingin memperjuangkan syari'ah Islam di Indonesia. Keinginan itu terlihat dari kedatangan dari berbagai utusan dalam kongres pertama MMI di Yogyakarta tahun 2000, yang sekaligus menjadi tonggak pendirian MMI. Harapannya adalah menjadikan MMI sebagai wadah bersama dalam memperjuangkan tegaknya syari'ah Islam bagi seluruh umat Islam dari berbagai suku dan golongan tanpa dibatasi wilayah geografis atau negara. MMI merumuskan tiga formulasi, yakni kebersamaan dalam misi penegakan syari'ah Islam (*tansîq al-fardi*), kebersamaan dalam program penegakan syari'ah Islam (*tansyîq al'amali*), dan kebersamaan dalam satu institusi penegakan syari'ah Islam (*tansîq al-nizhâmi*).<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Markaz, Pusat Majelis Mujahidin, *Mengenal Majelis Mujahidin*, (Yogyakarta : tt), h. 16.

Para pendukung MMI menyadari bahwa perjuangan untuk menegakkan syari'ah Islam di Indonesia terkumpul dalam berbagai kelompok yang berbeda. Maka MMI, sebagai kelompok koalisis dimaksudkan untuk menyatukan segenap potensi dan kekuatan kaum muslimin, agar perjuang penerapan syari'ah Islam (*tathbiq al-syari'ah*) secara komprehensif (*kâffah*) dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam bidang pemerintahan, baik secara nasional maupun internasional dapat dimaksimalkan.<sup>33</sup>

Berdasarkan penelaahan yang seksama, antara Sayyid Quthb dengan Abu Bakar Ba'asyir ada kesamaan pandangan mengenai kelompok masyarakat, dan hal ini diduga kuat merupakan pengaruh dari Sayyid Quthb, karena rujukan-rujukan ceramah-ceramah Abu Bakar Ba'asyir banyak bersumber dari Sayyid Quthb, terutama masalah dakwah. Pandangan yang sama dimaksud adalah pengelompokan masyarakat ke dalam dua kelompok, yaitu "kelompok Allah" (*hizb Allah*, yaitu yang menjalankan syari'ah Islam secara murni dan konsekuen), dan "kelompok Setan", yaitu yang tidak melaksanakan.

Belakangan MMI ramai dibicarakan ketika tokoh pemimpinannya Amir Mujahidin Abu Bakar Ba'asyir ditangkap oleh pihak keamanan karena telah dituduh bersekongkol akan membunuh presiden Megawati (kala itu) maupun pengeboman di sejumlah tempat umum seperti tempat ibadah, pusat perbelanjaan dan perkantoran. MMI dianggap juga sebagai kepanjangan dari organisasi Jama'ah Islamiyah Asia Tenggara yang ingin menghancurkan fasilitas-fasilitas milik Barat dan Amerika yang ada di Asia Tenggara. Oleh karenanya gerakan MMI ini diklaim sebagai gerakan terorisme dan berhadapan dengan pemerintah Amerika Serikat.

Pemerintah dan negara yang dinilai tidak lagi representatif dan serta merta telah terjadi resistensi secara akut menyebabkan hilangnya akuntabilitas dan kredibilitas penyelenggara negara. Gejala sosial yang paling gampang diakses adalah adanya fenomena demonstrasi, unjuk rasa, baik kecil-kecilan maupun besar-besaran. Seharusnya negara/pemerintah tanggap dan segera memberikan solusi, sehingga tidak sampai berkembang menjadi

---

<sup>33</sup> Markaz, Pusat Majelis Mujahidin, *Mengenal Majelis Mujahidin*, (Yogyakarta : tt), h. 15.

teror dengan berbagai ancaman, seperti peledakan bom, aksi anarkis yang dapat mengganggu keamanan dan stabilitas nasional.

Jika ada gerakan untuk kembali kepada sistem khilafah, gerakan antikorupsi, gerakan antinarkoba dan gerakan amar *ma'rûf dan nahî munkar*, maka pandanglah ini semua sebagai kritik sosial yang dapat menjadi bom waktu yang sewaktu-waktu mengancam NKRI. Semuanya jenis atau bentuk gerakan tersebut merupakan sikap publik yang masih mencintai NKRI, apabila solusi secara konstruktif dapat diberikan oleh negara dan pemerintah, maka yakinlah gerakan-gerakan tersebut tidak akan menjadi ancaman atau teror menakutkan, justru sebaliknya akan menjadi kekuatan pluralisme kalau hal tersebut dikelola dengan baik.

### **C. ISLAM DAN KEBEBASAN : SEBUAH PERTARUNGAN DISKURSUS TEOLOGI DAN POLITIK**

Dalam pandangan Islam, kebebasan manusia adalah kewajiban sosial dan tugas Ilahi yang di atasnya dibangun amanah responsibilitas dan risalah politik yang membebaskan masyarakat dari belenggu arogansi individuual elite penguasa yang berpretensi menguasai manusia lain melalui institusi kekuasaan, apapun namanya, organisasi sosial kemasyarakatan, organisasi politik, bahkan negara sekalipun, dan visi pembebasan itu adalah tujuan utama diciptakannya manusia oleh Allah Swt.

Terminologi Islam mengungkapkan bahwa kebebasan (*al-hurriyah*) adalah antitesis perbudakan. Kata *al-hurr* adalah antonim hamba dan budak. Sedangkan *tahrir raqabah* adalah membebaskan leher manusia dari perbudakan dan perhambaan. Oleh karena itu, kebebasan adalah yang memungkinkan manusia untuk melakukan sesuatu sesuai dengan keinginannya, dalam bidang apa pun, baik mengerjakan sesuatu maupun tidak, dan dengan media ekspresi apa pun.

Di antara ungkapan Islami dari masa lalu adalah kata-kata yang diucapkan oleh Khalifah kedua, Umar bin al-Khattab (40 SH-23 H/ 584-644 M), “Semenjak kapan engkau memperbudak

manusia, sementara mereka dilahirkan oleh ibu-ibu mereka dalam keadaan merdeka ?”<sup>34</sup>.

Kajian tentang kebebasan ikhtiar manusia adalah kajian pertama yang digeluti oleh filsafat Islam dalam sejarah peradaban bangsa Arab, setelah datangnya Islam. Latar belakang kajian masalah ini menunjukkan adanya hubungan antara kebebasan dan responsibilitas dalam pandangan Islam. Karena, masalah yang menjadi pangkal perselisihan dan menghasilkan kajian dalam masalah ini adalah perubahan-perubahan yang dilakukan oleh dinasti Umayyah dalam sistem pemerintahan Islam, dan pergolakan yang terjadi di antara kaum Muslimin dalam menghadapi perubahan-perubahan. Oleh karena itu, timbullah kajian tentang kebebasan atau yang kadang-kadang diungkapkan dengan pembicaraan dalam masalah Qadar yang mempunyai hubungan dengan masalah responsibilitas, yakni responsibilitas manusia.

Jika taklif (beban hukum) yang merupakan landasan dasar responsibilitas di hadapan Undang-Undang (fikih Islam) adalah cabang dari kebebasan, maka kebebasan itu dalam pandangan Islam, melewati lingkup individu (kebebasan individu) menuju lingkup sosial (kebebasan sosial) bagi bangsa-bangsa dan kelompok masyarakat. Karena, dalam taklif Islam ada fardu-fardu ‘ain yang dibebankan kepada individu yang berimplikasi pada adanya kebebasan berinisiatif bagi individu yang diberikan beban hukum ini. Juga ada fardu-fardu kifayah (masyarakat luas) yang wajib ditanggung oleh umat. Tugas ini dibebankan pada masyarakat yang berimplikasi pada adanya kebebasan berinisiatif sosial bagi umat dan masyarakat. Dengan ini maka kebebasan berinisiatif dalam pandangan Islam, semenjak awal, telah melewati lingkup individu, menuju masyarakat dan umat, sebagai salah satu unsur dari sekalian unsur keamanan sosial bukan semata individu-bagi manusia.

---

<sup>34</sup>Muhammad Imarah, *Islam dan Keamanan Sosial*, (Jakarta : Fema Insani Press, 1999), h. 111.

Dalam kadar kepentingan dan strata prioritas, tingkat kebebasan berinisiatif mencapai nilai kehidupan yang di atasnya dilakukan pembangunan dunia dan pelaksanaan ajaran agama sekaligus. Islam memandang perbudakan sebagai kematian, dan memandang kebebasan sebagai memberikan kehidupan dan kehidupan itu sendiri. Pembebasan budak adalah mengubah status seorang budak dari status kematian secara hukum menuju status hidup. Hal inilah yang membuat pembebasan budak---menghidupkannya---sebagai kafarat (tebusan bagi pembunuhan yang tidak sengaja), yang mengeluarkan seseorang yang terbunuh dari lingkup hidup menuju kematian, maka tebusan yang harus dilakukan oleh pembunuhan tak sengaja itu adalah dengan mengembalikan kehidupan seorang budak dengan membebaskannya.

*“Dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah maka hendaklah ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman” (an-Nisa’ : 92).*

Dalam ungkapan salah seorang Imam Tafsir yaitu An-Nasafi (710 H atau 1310 M), saat dia (sipembunuh) mengeluarkan suatu jiwa yang beriman dari kalangan makhluk hidup, maka ia harus memasukkan suatu jiwa sejenisnya ke dalam kalangan orang-orang hidup, karena pembebasan yang ia lakukan terhadap budak itu adalah seperti memberikan kepadanya satu kehidupan. Sebelumnya seorang budak termasuk dalam bilangan orang-orang mati, karena perbudakan adalah salah satu pengaruh kekafiran, dan kekafiran hukumnya adalah mati.

*“dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan (al-An’am : 122).*

Oleh karena itu, saat Islam memberikan hidayah, saat itu pula ia melakukan pembebasan. Saat membebaskan itu, ia memberikan manusia makna dan hakekat kehidupan.

Demikian juga, Islam mempunyai cara tersendiri di dalam memandang ruang lingkup dan batasan-batasan kebebasan.

Manusia adalah khalifah Allah Swt., dalam membangun dan meramaikan dunia. Oleh karena itu, kebebasan berinisiatif yang ia miliki adalah kebebasan khalifah (wakil), bukan kebebasan “tuan” wujud ini. Ia mempunyai kebebasan, namun dalam koridor potensi yang dianugerahkan kepadanya, bukan ia sendiri yang menciptakannya. Ia mempunyai kebebasan berinisiatif, namun dalam kerangka faktor-faktor dan unsur-unsur luar yang bukan hasil ciptaannya dan yang sebagainya amat sulit untuk diubah atau diganti. Ia mempunyai kebebasan, namun dalam kerangka kerinduan, keinginan, dan kecenderungannya yang tidak selamanya hasil murni dari kebebasan dan keinginannya sendiri. Karena bisa jadi, kadang-kadang, hal itu merupakan buah dan hasil dari lingkungan yang tidak ia ciptakan, dan dari budaya yang ia terima dan ia jalani tanpa ia sadari.

Kemudian, ia adalah khalifah/wakil/ pengganti yang mempunyai kebebasan berinisiatif, dalam kerangka ruang lingkup konstanasi tujuan-tujuan pokok syariat (*maqashid syari'ah*) yang merupakan kontrak dan perjanjian dalam memegang amanah kekhalifahan, perwakilan, dan pengganti itu.

Batasan Islam terhadap kebebasan manusia ini yang mengikat kebebasan berinisiatif sebagai kewajiban manusia dengan kewajiban-kewajiban syariat Ilahi dan melihat hak-hak manusia dalam hubungannya dengan hak-hak Allah. Dialah yang menjadikan kebebasan, dalam pandangan Islam, sebagai jalan bagi keamanan sosial manusia, tidak semata di dunia saja, namun juga bagi kehidupan setelah kehidupan dunia ini, yaitu dengan membatasi kebebasan berinisiatif dan bertindak manusia di dunia dari melakukan tindakan-tindakan yang dapat menghasilkan azab, ketakutan, dan keburukan di akhirat nanti.

Dengan demikian dapat ditegaskan di sini bahwa kebebasan berinisiatif manusia, yaitu hamba Allah semata dan tuan bagi segala sesuatu selain Allah. Namun, penguasaannya atas apa yang telah ditundukkan oleh Allah Swt., baginya dari berbagai kekuatan alam, adalah penguasaan perkawanan dan kemitraan, bukan penguasaan kepemilikan, penindasan, dan penghancuran. Ia

adalah semacam bentuk syukur terhadap Alla Swt., atas segala nikmatnya, bukan kebebasan penguasaan yang tidak dipertanyakan apa yang diperbuat dan melakukan segala apa yang dikehendaki.

#### **D. DISKURSUS KEBEBASAN DALAM TEOLOGI ISLAM**

Diskursus kebebasan menurut aliran teologi Islam masuk dalam kajian tentang perbuatan manusia. Aliran Jabariyah menegaskan bahwa manusia tidak mempunyai ikhtiar, semua gerak manusia dipaksakan oleh Tuhan. Manusia hanya “*majbur*” di luar kemampuannya karena tidak punya daya dan upaya. Manusia tidak punya kekuasaan untuk berbuat dan berkehendak, ia selalu terkait dengan kehendak mutlak Tuhan.<sup>35</sup> Aliran ini berpandangan bahwa manusia hanya melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan sebagaimana perbuatan itu telah diciptakan untuk semua benda. Pendapat ini adalah firqah atau kelompok Jabariyah murni yang disebut dengan firqah Jahamiyah<sup>36</sup>

Paham yang agak moderat dalam Jabariyah ini adalah firqah Najariyah dan Dirariyah yang dipelopori oleh Najjar dan Dirar ibnu Umar. Kedua tokoh ini berpendapat bahwa manusia bukan lagi semata-mata digerakkan oleh Tuhan sebagai pelaku perbuatan secara majas, tetapi manusia telah berfungsi sebagai “*muktasib*” dari perbuatan-perbuatan yang telah diciptakan Tuhan dengan mempergunakan daya yang telah diberi Tuhan kepada manusia, sehingga manusia mempunyai “*istitha’ah*” untuk berbuat. Dengan begitu Tuhan dan manusia bekerjasama dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan yang telah diciptakan-Nya, baik ataupun buruk.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Al-Syaukani, *al-Milah wa al-Nihal*, (Mesir : Syirkah Maktabah Mushthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuhu, 1967), h. 87.

<sup>36</sup> Jahamiyah adalah nisbah kepada Jahm ibn Sofwan, pelopor aliran Jabariyah, murid dari Al-Ja’ad.

<sup>37</sup> Al-Syaukani, *loc. cit.*

Berseberangan dengan pendapat tersebut, muncul paham dari aliran Qadariyah<sup>38</sup> yang menitikberatkan pada tanggung jawab manusia atas setiap perbuatannya. Dengan akal yang dianugerahkan Tuhan kepadanya, manusia mampu membedakan (memilih) mana perbuatan baik dan mana perbuatan yang buruk dengan kemampuan dan kebebasan itulah manusia berkuasa menciptakan dan menentukan nasib dan perbuatannya. Ghailan menyatakan bahwa manusia melakukan perbuatan baik atas kemauannya sendiri dan melakukan perbuatan jahat juga atas kemauannya sendiri<sup>39</sup>. Daya itu telah diciptakan Tuhan pada manusia sebelum adanya perbuatan.<sup>40</sup>

Aliran Mu'tazilah sependapat dengan Qadariyah, pokok argumentasinya adalah bahwa Tuhan itu Maha Adil, tidak pernah berbuat jahat, Tuhan hanya berbuat baik. Dengan dasar keadilan Tuhan itu, mereka berpendapat bahwa manusialah yang bertanggung jawab atas segala perbuatannya, baik ataupun buruk. Manusia bebas berkehendak dan manusialah yang menciptakan segala perbuatannya, karena itu dia diberi pahala jika berbuat baik dan diazab bila berbuat jahat.<sup>41</sup> Dalam melakukan perbuatannya, manusia menggunakan daya yang telah diciptakan Tuhan sebelum adanya perbuatan itu. Manusia adalah pencipta perbuatannya, sedangkan Tuhan hanyalah sebagai pencipta daya yang diberikan kepada manusia.

Aliran Asy'ariyah<sup>42</sup> berpendapat bahwa manusia melakukan perbuatannya dengan daya yang diberikan Tuhan kepadanya. Perbuatan itu Tuhan yang menciptakannya, sedangkan manusia hanya sebagai orang yang melakukan usaha dengan daya yang

---

<sup>38</sup> aliran ini dibawa oleh Ma'bad al-Juhni dan Ghailan al-Dimsiqy. Aliran teologi yang mendukung paham Qadariyah ini adalah aliran Mu'tazilah.

<sup>39</sup> Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam, Jilid III*, (Kairo : al-Nahdhah, 1964), h. 53-54.

<sup>40</sup> Al-Syaukani, *loc. cit.*

<sup>41</sup> Ahmad Amin, *Fajrul Islam*, (Beirut), h. 27.

<sup>42</sup> Tokoh utama aliran ini adalah Abu al-Hasan al-Asy'ary



telah diberikan Tuhan kepadanya, jadi, menurut paham ini, manusia tidak pernah menciptakan perbuatannya.<sup>43</sup> Asy'ary membedakan antara perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh manusia karena keinginannya sendiri dengan menggunakan daya yang telah diciptakan dengan perbuatan yang berada di luar keinginannya.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa kebebasan manusia dalam perspektif teologis bermuara pada dua kutub, yaitu kutub Jabariyah dan kutub Qadariyah. Agaknya keduanya masih eksis sampai sekarang, tentu saja dengan masing-masing penganut paham tersebut.

### **1. Tidak Ada Keistimewaan Manusia Atas Manusia**

Jika hak untuk menentukan nasib, sebagai kebebasan manusia, sampai kepada tingkatan “fitrah” yang telah difitrahkan oleh Allah Swt., bagi bangsa-bangsa dan suku-suku, namun tindakan-tindakan Barat, secara politis, justru melarang bangsa-bangsa dari umat Islam untuk mendapatkan hak itu, tidak seperti bangsa-bangsa yang lain. Dalam realitas empiris, terlihat bagaimana kooperasi dan dominasi Barat atas dunia Islam. Mereka menampakkan arogansi politik dan kekuasaan, sehingga umat Islam “bertekuk lutut” dan tidak berdaya, lihat saja misalnya Indonesia telah mengeluarkan dana sejumlah enam milyar hanya untuk menyambut kunjungan seorang Presiden Amerika Serikat George Waker Bush.

### **2. Islam Mengutuk Politik Perbudakan**

Undang-Undang Barbar dan Undang-Undang Romawi menganggap bahwa perbudakan sebagai hal yang biasa dalam pergaulan manusia. Peraturan hukum yang dikumpulkan di bawah seorang Kaisar Kristen menyatakan bahwa perbudakan adalah suatu konstitusi undang-undang alami, dan undang-undang menentukan harga maksimum bagi budak-budak berdasarkan

---

<sup>43</sup>Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Mesir : Maktabah al-Anjalin, 1965), h. 91.

pekerjaan yang akan diberikan kepadanya.<sup>44</sup> Berbeda dengan Islam yang secara tegas melarang melarikan orang untuk dijadikan budak, dan memperjualbelikan budak dianggap sampah masyarakat.

Perbudakan dengan jalan jual beli tidak dikenal semasa pemerintahan empat orang khalifah yang pertama (al-Khulafâ' al-Râsyidîn). Sekurang-kurangnya tidak ada berita yang otentik tentang seseorang budak diperoleh dengan dibeli selama mereka memegang pemerintahan. Mu'awiyah adalah raja Islam yang pertama yang memasukkan dalam dunia Islam praktek membeli budak.<sup>45</sup>

## **E. POLITIK MADANI MENUJU KEBEBASAN**

Sistem masyarakat Islam yang diklaim oleh al-Qur'ân sebagai masyarakat terbaik, sebagaimana tertera pada surat ketiga ayat 110; *“Engkau telah menjadi masyarakat terbaik yang pernah dimunculkan untuk umat manusia, seraya menganjurkan kebaikan dan melarang keburukan, dan yang percaya kepada Tuhan”*. (Q.S. *Ali 'Imran* : 110). Marshal G.S.Hodgson, melihat visi Islam melalui ayat ini, secara historis bahwa segera setelah kepercayaan Islam dibangun, kaum muslimin telah berhasil dalam membangun sebuah bentuk masyarakat baru, yang dengan pergeseran waktu membawa serta lembaga-lembaganya sendiri yang khas, seni dan sastranya, ilmu dan kesajaranaannya, bentuk-bentuk politik dan sosialnya, seperti juga sistem pemujaan dan kepercayaannya, yang kesemuanya memberi kesan yang jelas Islami. Dengan demikian, titik tekan dari sebuah komunitas Muslim akan melahirkan sebuah kehidupan yang Islami, yang didasari oleh iman, ihsan dan takwa, membentuk sebuah masyarakat yang berperadaban tinggi atau lazim disebut sebagai masyarakat madani.

---

<sup>44</sup> Rusydi M. Ali Muhammad, disampaikan dalam seminar kuliah Tarikh Tasyri' pada PPs IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1996.

<sup>45</sup> *Ibid.*

Dalam sebuah masyarakat yang sedang membangun dan kaum Muslimin merupakan mayoritas dari rakyat Indonesia, maka membangun paradigma politik Islam seperti ini amat diperlukan sekali. Wawasan yang luas mengenai politik Islam, sangat signifikan untuk fungsi pelayanan terhadap keperluan-keperluan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan yang pesat dalam masyarakat berkembang. Sesungguhnya perubahan-perubahan yang pesat seperti itu dapat menyebabkan munculnya berbagai persoalan yang memerlukan penyelesaian segera dan tepat serta tuntas. Selama masih ada dusta dan kepentingan individual dan kelompok tertentu dalam menangani berbagai persoalan, maka persoalan tersebut tidak akan dapat ditangani dengan segera, tepat dan tuntas. Untuk itu diperlukan pemimpin yang adil, amanah, jujur dan bijaksana serta memiliki kecerdasan intelektual dan emosional yang tinggi yang berbasis iman dan takwa.

Melalui pendekatan penanganan masalah berbasis paradigma syariat Islam yang kuat diniscayakan akan dapat memperlancar laju pembangunan dalam tata pemerintahan negara yang sedang membangun. Terutama pembangunan di bidang politik pemerintahan. Untuk itu perlu disepakati bahwa agama adalah pondasi sedang kekuasaan sebagai penjaganya. Melalui cara ini pelaksanaan dasar dan peraturan dapat diselesaikan dengan lancar tanpa mempertentangkan dengan *nash syarak* atau prinsip-prinsip secara umum. Ini berarti bahwa posisi syariat Islam hanya akan terimplementasi dalam realitas empiris manakala pemerintahan berkenan melaksanakan profetikasi terhadap sistem pemerintahan Islam sebagaimana dapat dipahami dari al-Qur'ân dan al-Sunnah.

Dalam konteks pergerakan aktivis politik anak bangsa, baik di Indonesia maupun di negara-negara lain yang memiliki mayoritas penduduk Muslim, ternyata penerapan nilai-nilai profetika yang bersifat normatif dan sistem etika, ternyata dapat diterima oleh semua kalangan. Hal ini membuktikan bahwa keuniversalan ajaran Islam dapat menegakkan nilai-nilai demokrasi, HAM, emansipasi wanita, lingkungan hidup dan lain sebagainya yang menjadi isu global di abad ini, bahkan secara

substantif ajaran Islam menolak kekerasan dan teror. Lagi-lagi hal ini merupakan suatu bukti nyata tuduhan terhadap ajaran fundamentalis Islam dan para aktivisnya sebagai terorisme adalah merupakan ensiklopedi politik para teroris sejati kaum imperialis, yang memang mereka itu adalah “*’aduwwun mubin*” musuh nyata umat Islam yang tidak akan pernah rela melihat kejayaan Islam. Namun demikian, tidak sedikit dari kaum orientalis yang mengakui bahkan mengikuti agama Islam, karena kebenaran ajaran Islam itu sendiri.

John L. Esposito mengakui bahwa Islam telah terbukti dan teruji menjadi kekuatan sosial yang potensial dalam masyarakat sipil. Ia menunjukkan lembaga-lembaga pemerintah maupun NGO atau LSM-LSM yang diilhami Islam, berkembang pesat. Para Islamis memenangkan pemilihan ketua asosiasi profesi mulai dari organisasi mahasiswa, sampai dengan organisasi dokter, pengacara, dan insinyur. Saat ini, kata Esposito lebih lanjut, suatu elit baru telah lahir, di samping masih adanya kelompok-kelompok keagamaan yang lebih konservatif dan modern sekuler, di tengah-tengah masyarakat Muslim. Mereka ini berpendidikan modern namun berorientasi Islam, memiliki komitmen untuk melakukan perubahan negara dan masyarakat lewat cara-cara non-kekerasan atau niranarkisme dan dari akar rumput<sup>46</sup>.

Menurut analisis Esposito, keadaanlah yang menuntut gerakan-gerakan sosial menjadi gerakan politik, dari pelobi untuk perbaikan sosial dan moral menjadi aktivis politik militan dan revolusioner<sup>47</sup>. Keadaan di maksud agaknya adalah realitas sosial empiris yang menunjukkan bahwa kalangan Islam senantiasa mendapat perlakuan yang tidak adil dan menjadi objek penjajahan intelektual dan ekonomi.

---

<sup>46</sup> John L. Esposito, *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju “Jalan Lurus”*, (Jakarta : Paramadina, 2004), h. 309.

<sup>47</sup> John L. Esposito, *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju “Jalan Lurus”*, (Jakarta : Paramadina, 2004), h. 309.



## **MEMBERI NAFAS ISLAM NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)**

Indonesia is not a religious but nor a secular country. As a country that is based on Pancasila, Indonesian Muslims are slowly but surely given role color in development, especially the development in the field of religion. New phenomenon already showed a significant tendency in the case of the relationship of Muslims and the State, especially in the field of social and political life. Various interests of Muslims people who are increasingly accommodated by the government. At the beginning of the New Order, the Muslim political activists get fresh air as their “elan vital” recover to its full been active on the national political stage. Enthusiasm and optimism this is what makes sense suppose because they do have a very significant contribution in the Old Order regime toppled along ABRI and students, through their organizations. Things far more important than that is how Islam in substantiate articulation context of its teachings provide a wider meaning and enjoyment by the people of Indonesia in pluralistic by the ideologue, Muslim activists, political thinkers intelektualis and until Islam really appear as *rahmatan lil 'âlamîn*.

Sebelum digulirkannya Undang-Undang Ormas dan Orsospol dengan asas tunggal Pancasila, ketegangan antara pemerintah dan umat Islam sering terjadi. Adanya disharmoni hubungan pemerintah dan umat Islam disebabkan oleh berbagai hal. Salah satu di antaranya, konon ditengarai adanya sentimen politik dari (*Center of Strategic and International Studies* (CSIS) yang dipimpin oleh Ali Murtopo bahwa Islam dapat menjadi ancaman bagi kelangsungan NKRI. Peran CSIS, menurut Azyumardi Azra, dalam hal ini jelas, yaitu merumuskan kebijakan-

kebijakan, dengan mengutip Nurcholish Madjid yang disampaikan dalam suatu seminar di Leiden, Belanda pada 1996, mengenai program-program Kristenisasi di Indonesia. Sejak awal Orde Baru, rezim ini anti-Islam, terutama ketika di bawah kendali Ali Murtopo, termasuk Soedjono Hoemardani yang selalu mendorong tumbuhnya kekuatan anti-Islam, seperti dihidup-hidupkannya kejawan atau kebatinan untuk tampil mengurangi peran dan pengaruh Islam, ketika itu pula berjalan program depolitisasi atau bahkan de-Islamisasi politik, yang menurut Azyumardi, mencapai titik zenitnya pada saat Soeharto yang didukung oleh Ali Murtopo berhasil memfusi partai-partai Islam dan asas tunggal Pancasila.<sup>1</sup>

Bagi para aktivis pergerakan Islam baru, dengan demikian, ini disikapi sebagai tantangan baru dalam kerangka artikulasi politik umat Islam. Untuk memaksimalkan peran mereka, maka berbagai strategi ditempuh, seperti adanya upaya pembaharuan pemikiran Islam melalui ijtihad, mencoba melakukan pendekatan terhadap penguasa dengan menawarkan peran dalam pembangunan, termasuk peran sosial dan politik umat Islam dengan memasuki birokrasi secara formal, dan menghidupkan LSM dan ormas untuk jalur non formal dengan menunjukkan sikap akomodatif terhadap ideologi asas tunggal Pancasila. Kaum Muslimin Indonesia, kata Nurcholish Madjid, dapat menyetujui Pancasila dan Undang-Undang dasar 1945 itu atas setidaknya-tidaknya dua pertimbangan; *pertama*, nilai-nilainya dibenarkan oleh ajaran Islam; *kedua*, fungsinya sebagai nuktah-nuktah kesepakatan antara berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan politik bersama.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Menjadi Buih*, (ed.,) Idris Thoha, (Bandung : Penerbit Mizan, 2000), h. 65. Di halaman lain yaitu halaman 253 dari buku yang sama Azyumardi mengungkapkan bahwa Theo Syafi'i terangnya menunjukkan sikap pernusuhan terhadap Islam, bahkan Jacob Tobing di Golkar secara sistematis melakukan kolaborasi dengan CSIS memusuhi Islam, sehingga ditengarai oleh Muhammad Kamal Hasan bahwa Ali Murtopo telah berhasil mempengaruhi Nurcholish Madjid, sehingga muncul istilah Islam Yes !! Partai Islam No!! sebagai sikap akomodatifnya terhadap garis kebijakan Orde Baru. Tapi hal ini telah dibantah oleh Nurcholish Madjid bahwa pernyataannya itu tidak ada kaitannya dengan Ali Murtopo, pernyataan itu, kata Azyumardi, *genuine* (asli) darinya, karena partai-partai Islam yang mengklaim sebagai partai Islam seringkali tidak Islami. Lihat, Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Menjadi Buih*, (ed.,) Idris Thoha, (Bandung : Penerbit Mizan, 2000), h. 321.

<sup>2</sup> Nurcholish Madjid, "Cita-Cita Politik Kita", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, (Penyunting.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas), 1983), h. 10.

Pandangan ini menegaskan bahwa kedudukan Pancasila dan UUD-1945 dapat diakomodir selama tidak bertentangan dengan Islam, tidak justru sebaliknya bahwa nilai-nilai Islam dapat diterima sebagai pengayaan makna dan nilai selama tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD-1945. Jargon ini jelas ahistoris dan pemutarbalikan fakta yang tentu saja sangat berbahaya dalam interpretasi-interpretasi pembangunan politik Indonesia.

Asas tunggal Pancasila bagi organisasi masyarakat (ormas), termasuk organisasi keagamaan dan organisasi sosial politik (orsospol) merupakan tonggak sejarah yang paling pokok di era Orde Baru (1967-1998), karena setelah diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal, maka pemerintah mendapatkan legitimasi konstitusi untuk meneruskan pembangunan di segala bidang. Bagaimana bentuk-bentuk artikulasi perjuangan politik umat Islam Indonesia selama masa Orde Baru, terutama pasca diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal oleh umat Islam,<sup>3</sup> menjadi penting untuk dikaji lebih mendalam. Nurcholish Madjid mengatakan bahwa umat Islam tidak perlu diperhadapkan dengan Pancasila, karena Pancasila adalah sebuah ideologi bersama (*common platform*), yang dari sudut penglihatan kaum Muslimin Indonesia—sebagaimana menjadi pandangan dasar tokoh-tokoh Islam seperti Teuku Moh. Hasan. A. Wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, dan lain-lain—merupakan prinsip-prinsip yang menjadi titik pertemuan dan persamaan antara warga negara Muslim Indonesia dengan warga negara non-Muslim untuk mendukung Republik Indonesia.<sup>4</sup>

Artikulasi pemikiran Islam Indonesia di awal dekade 1970-an ditandai dengan munculnya gerakan pemikiran Islam yang disponsori oleh Nurcholis Madjid yang kemudian disebut sebagai “kelompok pembaharu” yang didorong oleh perubahan-perubahan realitas politik, sosial dan ekonomi yang lahir di zaman Orde

---

<sup>3</sup>Pemikiran keislaman—keindonesiaan HMI menjadi rujukan utama dinamika pemikiran politik yang berkembang di Indonesia. lihat “Anggaran Dasar HMI” dan “Penjelasan Asas HMI” dalam *Hasil-hasil Ketetapan Kongres ke-16 HMI di Padang 24 sampai 31 Maret 1986*, (Jakarta : Penerbit PB HMI, 1986), h. 24. Untuk melihat dokumen penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal lebih lengkap, lihat juga, Agusssalim Sitompul, *Menyatu dengan Umat Menyatu dengan Bangsa Pemikiran Keislaman Keindonesiaan HMI (1947-1997)*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2002), h. 409.

<sup>4</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban*, (Jakarta : Paramadina dan Dian Rakyat, 2008), h. 403.

Baru.<sup>5</sup> Agaknya fakta baru ini, oleh Abdul Munir Mulkhan disebut sebagai proses interaksi pemahaman agama dengan lingkungan budaya dan sosial politik.<sup>6</sup> Demikian pula dengan pemikiran Islam yang mengalami dinamisasi dikarenakan adanya tekanan ekonomi dan politik yang dialami oleh para generasi baru pejuang Islam intelektual. Secara terus menerus kajian-kajian Islam dikembangkan baik melalui diskusi-diskusi ilmiah di kampus-kampus, dialog-dialog ke agamaan di televisi, maupun melalui tulisan-tulisan yang disebar luaskan kepada masyarakat, guna memberikan kontribusi bagaimana mengatasi berbagai kesulitan yang sedang dihadapi oleh umat. Dengan demikian, kata Fachry Ali, tradisi politik baru tidak terasa asing oleh masyarakat agama, sehingga memiliki landasan empiris dan historis serta sosial kultural yang lebih kuat dan berakar ke dalam masyarakat Indonesia.<sup>7</sup>

Menyikapi fenomena Orde Baru yang telah berhasil menyelesaikan trauma sejarah yang pernah timbul dalam persaingan menciptakan ikatan komunitas keagamaan *vis a vis* kebangsaan, ke dalam ikatan hegemoni negara, maka menurut analisis Tobroni dan Syamsul Arifin, diharuskan mengedepankan isu keagamaan (keislaman) untuk memperoleh legitimasi struktural, tidak mungkin akan berhasil secara maksimal. Berdasarkan hal inilah maka harus ada agenda tindak lanjut dalam bentuk usaha kreatif yaitu dengan berpartisipasi mengisi pembangunan. Umat Islam memperoleh *blessing in disguise* dalam bentuk semakin bergairahnya aktifitas keagamaan yang disebutnya sebagai kebangkitan Islam kultural setelah diundangkannya asas tunggal Pancasila.<sup>8</sup> Gairah keagamaan terlihat dengan semaraknya majelis taklim-majelis taklim dan pengajian-pengajian serta dakwah Islamiyah hingga ke kantor-kantor pemerintah dan swasta.

---

<sup>5</sup> Lihat Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, (Surabaya : Risalah Gusti, 1996), h. 399.

<sup>6</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, (Yogyakarta : SI Press, 1993), h. 129.

<sup>7</sup> Lihat Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, (Surabaya : Risalah Gusti, 1996), h. 209.

<sup>8</sup> Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*, (Yogyakarta : SI Press, 1994), h. 66.



## A. PANCASILA SEBAGAI IDEOLOGI POLITIK

Kata ideologi berasal dari kata ide, yaitu salah satu ajaran terpenting dari Plato (428/427 -348 SM), anak pasangan Arsiton dengan Perictione, sejak muda tertarik pada ajaran demokrasi Pericles dan Sokrates.<sup>9</sup> Ide adalah dasar bagi semua yang ada. Ide menguasai kenyataan-kenyataan yang ada, baik di dunia yang lahir maupun yang gaib. Oleh karena itu, mengetahui dunia ide menjadi amat penting dan mendasar. Menurut Plato, idelah yang menjadi tujuan bagi pengetahuan yang sebenarnya. Ide tempatnya berada di dunia lain. Semua pengetahuan adalah salinan dari aslinya, yang menampakkan diri melalui ingatan jiwa pada asalnya. Jiwa berperan sebagai mediator antara dunia ide dengan dunia material. Melalui mata, jiwa diingatkan kembali apa yang sudah diketahuinya sebelum turun ke dunia materi. Dengan demikian, penglihatan berfungsi sebagai penghubung, wasilah untuk mengingatkan kembali pengetahuan jiwa. Inilah ini sari dari epistemologi Plato.<sup>10</sup>

Ideologi menjadi istilah yang sangat strategis karena disebangun dan diseruangkan dengan politik, yang penting untuk dipahami guna menjelaskan dan meramalkan politik dan problematika kekuasaan. Ideologi itu tidak memiliki makna tunggal, karena ia memiliki multi tafsir pada ranah ilmu sosial. Secara umum dapat dikatakan sebagai doktrin yang membimbing tindakan politik, idealitas-idealitas yang mesti diyakini sebagai “iman” politik, tujuan yang wajib dicapai, alasan yang harus diperjuangkan, dan visi tentang masyarakat terbaik yang niscaya diwujudkan. Oleh karena itulah maka ideologi itu mengajarkan kepada para anggota gerakan politik segala hal yang berkenaan dengan kebijakan yang harus dikejar, menentukan siapa kawan dan siapa lawan. Secara psikologis, selain memberikan keyakinan dan kemantapan, setiap ideologi politik selalu mempropagandakan dan menularkan virus-virus kecemasan kepada para penganutnya

---

<sup>9</sup>Plato adalah murid Sokrates sejak usia 20 tahun. Semua ajaran gurunya sangat mempengaruhi pembentukan jati dirinya di kemudian hari. Lihat, Robert Maynard Hutchins (ed.), *Great Books of Western World, No. 7, Plato*, (Chicago : University of Chicago Press, 1952), h. v-vi.

<sup>10</sup>Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines : Western Philosophy Volume I 600 B.C to 1600 A.D.*, (USA : Cliff's Notre, 1970), h. 21. Lihat juga, Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta : Tintamas, 1986), Cet. Ke- 3, h. 103.

yang pada gilirannya akan mempertebal rasa terancam dan permusuhan.<sup>11</sup>

Rasa terancam dan permusuhan tersebut, yang disinyalir oleh Ian Adams, agaknya jika ideologi politik atau *political will* berseberangan dengan pemahaman keagamaan seseorang, sehingga menimbulkan ketegangan-ketegangan yang sulit dihindari. Sebagai contoh, antara *political will* pemerintah menetapkan ideologi tunggal Pancasila bagi ormas dan orsospol jelas sekali terlihat menimbulkan ketegangan baru, karena reaksi penolakan dari berbagai organisasi melalui orasi dan demonstrasi cukup marak dilakukan. Rasa takut dan mencekam menyelimuti suasana politik. Secara politis maupun sosiologis serta psikologis perlu waktu untuk menyikapi dan memutuskan apakah dapat mengakomodasi keinginan pemerintah untuk kepentingan stabilitas dan dinamika pembangunan, dalam konteks ini kiranya patut dipertimbangkan, solusi yang ditawarkan oleh Tobroni dan Syamsul Arifin, yaitu dengan melakukan pendekatan-pendekatan secara persuasif dan dialog intelektual secara berkelanjutan,<sup>12</sup> terutama oleh pihak pemerintah dengan memberdayakan corong kaum intelektual, seperti dilakukan oleh Nurcholish Madjid melalui HMI yang dipimpinnya.

Ian Adams menegaskan bahwa pokok utama ideologi berkenaan dengan nilai, yakni bagaimana harus berbuat dengan orang lain dan hidup bersama dalam suatu masyarakat. Semua ideologi memiliki konsepsi tentang masyarakat ideal yang juga akan menegakkan nilai-nilai yang dianut oleh ideologi masyarakat itu. Kemudian merumuskan program-program mendekatkan kenyataan dengan yang ideal itu, oleh karenanya ideologi memiliki pemahaman tertentu tentang kondisi manusia dan menawarkan teori-teori tabiat manusia yang berjangkauan luas dan ideal masyarakat, menghadirkan visi yang kurang lebih koheren tentang realitas manusia.<sup>13</sup> Program-program pemerintah yang responsif

---

<sup>11</sup>Lihat, Ian Adams, "Pengantar Penerbit", *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan*, terj. Ali Noerzaman, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 2004), h. viii-ix.

<sup>12</sup>Lihat uraian Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*, (Yogyakarta : SI Press, 1994), h. 52.

<sup>13</sup>Lihat, Ian Adams, "Pengantar Penerbit", *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan*, (terj. Ali Noerzaman, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 2004), h. 6-8.

terhadap persolan-persoalan yang dihadapi umat, agaknya telah meluluhkan sikap menentang para aktivis pemikiran politik Islam, pendekatan persuasif dengan mengakomodir kepentingan-kepentingan umat, seperti yang dijelaskan secara gamblang oleh Abdul Aziz Thaba berikut ini; dibuatnya RUU Peradilan Agama, Yayasan Amal bakti Muslim Pancasila, Bank Muamalat, Media Masa Islam, lahirnya ICMI, kebebasan mimbar dakwah dan lain sebagainya.<sup>14</sup>

Pancasila sebagai dasar negara, meskipun melalui perdebatan yang alot, dapat diterima oleh umat Islam, rumusan Pancasila—suatu perkataan yang diadap dari bahasa Sansekerta—cocok saja dengan umat Islam, karena persoalan pokok adalah bahwa negara dibangun sesuai dengan ajaran-ajaran Islam, baik dalam teori maupun dalam prakteknya. Dasar negara dapat dirumuskan dalam klausul-kalusul yang bersifat umum sepanjang mencerminkan kehendak Islam.<sup>15</sup> Pancasila merupakan ideologi terbuka, oleh karena itu idologi yang tidak memiliki makna tunggal yang berarti memiliki multi tafsir itu dapat diisi dengan nilai-nilai kultural dan nilai-nili religius, terutama Islam yang merupakan agama yang memiliki pemeluk mayoritas di Indonesia. Dari celah inilah para aktivis politik Muslim berkiprah melalui gerakan sosial, *social movement*.

Gerakan sosial adalah upaya serius sekelompok manusia dalam masyarakat yang besar (negara) dan bersifat profesional untuk mengubah pokok-pokok budaya bangsa menjadi budaya baru yang dianggapnya lebih menguntungkan kehidupan bangsa tersebut di masa depan<sup>16</sup>. Meskipun mayoritas bangsa Indonesia mengaku beragama Islam, kata Hidayat Nataatmadja, hanya segelintir kecil saja yang benar-benar mempunyai motivasi turut berkiprah dalam berbagai gerakan yang mengibarkan panji-panji Islam.<sup>17</sup> Oleh

---

<sup>14</sup>Uraian selengkapnya baca Absul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 278-301.

<sup>15</sup>Tokoh-tokoh Masyumi yang berpartisipasi besar mendukung Pancasila yang diamini oleh umat Islam, di antaranya adalah Muhammad Roem, Mohammad Natsir, Syafruddin Prawiranegara dan Zainal Abidin Ahmad, lihat.Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam Perbandingan Partai Masyumi Indonesia dan Partai Jama'at Islami Pakistan*, (Jakarta : Paramadina, 1999). h. 205.

<sup>16</sup>Fuad Amsyari, *Masa Depan Umat Islam, Peluang dan Tantangan*, (Bandung : Penerbit Al-Bayan Kelompok Penerbit Mizan, 1993), h. 166-167.

<sup>17</sup>Hidayat Nataatmadja, “Gerakan Islam : Antara Kesemuan, Harapan dan Hakekat”, dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, (Penyunting.), *Aspirasi Umat Islam*

karenanya keberadaan tokoh-tokoh yang menjadi motor penggerak sangat penting dalam sebuah pergerakan. Dalam konteks ini gerakan sosial atau gerakan pembaruan yang ingin memadusepadankan nilai-nilai Islam ke dalam ideologi Pancasila sebagai budaya baru, yaitu budaya pancasila, sebagai asas kehidupan berbangsa dan bernegara, perlu didukung sepenuhnya oleh umat Islam dengan memberikan partisipasi politiknya dan beramar ma'ruf dan nahi munkar.

Bagimanapun bagusnya konsep ideologi Pancasila, akan tetapi jika dikaitkan dengan jeritan Albert Einstein yang dikutip oleh Mohammad Hatta, maka patut berhati-hati dan waspada kepada kepentingan-kepentingan politik yang terselubung, seorang pemikir besar berdasarkan politik empiris pun berkeluh kesah kalau bukan apriori terhadap politik dengan mengatakan :

*“...Tidak dapat disangkal lagi, bahwa pertentangan kepentingan ekonomi di dalam tiap-tiap bangsa dan antara bangsa-bangsa sebagian besar menyebabkan adanya keadaan yang berbahaya dan mengancam di dalam dunia sekarang ini. Orang tak berhasil memperkembang bentuk-bentuk organisasi politik dan ekonomi, yang akan menjamin hidup bangsa-bangsa di dunia ini sebelah menyebelah dalam keadaan damai. Orang tak berhasil membangun suatu macam sistem yang dapat melenyapkan kemungkinan untuk berperang dan menghapuskan untuk selama-lamanya alat-alat yang berbahaya itu untuk menghancurkan manusia secara besar-besaran”*.<sup>18</sup>

Poin penting dari kutipan di atas, agaknya menunjukkan pembenaran terhadap fenomena empiris di depan mata seluruh rakyat Indonesia, yang mengakui dan menyetujui asas tunggal Pancasila, sebuah ideologi negara yang sangat ideal untuk bangsa Indonesia yang pluralis. Akan tetapi faktor ekonomi yang menghimpit rakyat Indonesia agaknya menjadi faktor utama penyebab munculnya hambatan, tantangan, gangguan dan ancaman bagi pembangunan nasional. Organisasi politik pun menjadi pemicu silang sengketa politik, baik di KPU, Pemilu Kada, Pemilu

---

*Indonesia*, (Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas), 1983), h. 80.

<sup>18</sup>Dikutip oleh Mohammad Hatta dari buku Albert Einstein, “Out of My Later Years, h. 152. pada, Mohammad Hatta, “Tanggungjawab Kaum Intelegensia”, dalam Mohammad Hatta, dkk, *Cendekiawan dan Politik*, (Jakarta : Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial LP3ES, 1984), h. 21.

Legislatif hingga Pemilu Presiden dan wakil Presiden. Hal ini menunjukkan bahwa bukan faktor Pancasila yang salah, melainkan faktor *the man behind the gun*-nya, manusianya yang serakah, syahwat politik berkuasanya yang tidak terkendali, tamak dan loba pada harta telah memicu para pejabat untuk melakukan tindak pidana korupsi.

Di era reformasi telah terjadi kekacauan politik, kegaduhan politik, korupsi merajalela, munculnya mafia pajak, mafia hukum, kasus bank century, kasus Hambalang, kelangkaan BBM, Listrik, Sembako dan lain sebagainya, maka muncul di Senayan upaya untuk membuat RUU Ormas, mungkin karena asas tunggal telah dianggap gagal. Buya Syafi'i Ma'arif, dalam hal ini, menyarankan agar perubahan politik secara mendasar haruslah secara konstitusional. Perubahan di luar itu, katanya menambahkan, dikhawatirkan akan menimbulkan anarkhi dan meminta korban.<sup>19</sup> Jadi sudah tepat kalau peninjauan asas tunggal Pancasila ini melalui RUU Ormas seperti sedang dibahas di Senayan pada tahun politik ini.

## B. SPIRITUALISASI NEGARA

Peran dan artikulasi politik umat Islam pasca diusungnya Pancasila sebagai asas tunggal untuk Ormas dan Orsospol dipresentasikan oleh masyarakat yang terhimpun dalam kelompok pembaharu yang memberikan interpretasi-interpretasi terhadap ajaran-ajaran (syari'ah) Islam untuk diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di bawah payung Pancasila. Signifikansi pembaharuan di sini, dikarenakan adanya ijma' dan juga bahwa perubahan dan perkembangan baru yang merupakan sunnatullah pada alam, wujud, dan fenomena baik dalam material maupun kehidupan sosial dan pemikiran, maka anggapan keliru bahwa pintu ijtihad telah tertutup telah menciptakan kontradiksi antara kesempurnaan agama dengan pembaruan dalam ilmu-ilmu agama.<sup>20</sup> Seorang L Stoddard saja secara lantang mengatakan bahwa ijtihad terus dibuka terutama bagi mereka yang memenuhi

---

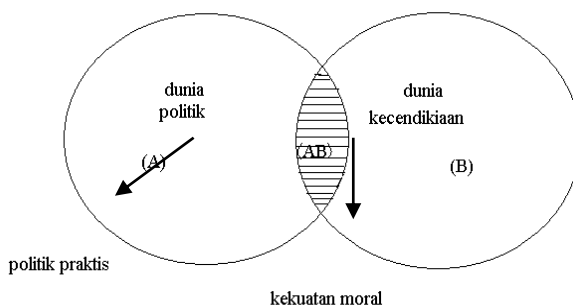
<sup>19</sup>Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Format Politik Kita : Sebuah Refleksi", dalam, Th. Sumartana, Elga Sarapung dan Zuly Qodir (Tim Editor), *Reformasi Politik Kebangkitan Agama dan Konsumerisme*, (Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2000), h. 35.

<sup>20</sup>Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, (Jakarta : Rabbani Press, 1998), h.237-238.

syarat sebagai seorang mujtahid, melakukan reformasi dan pembaruan demi menjaga ajaran Islam yang tidak pernah ketinggalan yang selalu unggul di setiap tempat dan zaman.<sup>21</sup>

Dalam konteks pembaruan, Mohammad Hatta mengatakan bahwa kaum inteligensia Indonesia mempunyai tanggung jawab moral terhadap perkembangan masyarakat. Apakah ia ada duduk di dalam pimpinan negara dan masyarakat atau tidak, ia tidak akan terlepas dari tanggung jawab itu. Sekalipun berdiri di luar pimpinan, sebagai rakyat-demokrat ia harus menegor dan menentang perbuatan yang salah dengan menunjukkan perbaikan menurut keyakinannya. Bagi Hatta, yang paling penting adalah rasa kemanusiaan harus menjadi pedoman hidup dan pegangan perjuangan untuk mencapai kebenaran, keadilan, kebaikan, kebahagiaan, kesejahteraan, perdamaian, kemerdekaan dan persaudaraan di atas dunia yang fana ini.<sup>22</sup> Penegasan Hatta tersebut merupakan ekspresi tanggung jawabnya sebagai seorang aktivis pergerakan Islam dengan konsep *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahiy an al-munkar*.

Terkait dengan inteligensia atau kecendikiawanan seseorang dengan politik, menarik ditampilkan di sini analisis seorang Ahmad W. Pratiknya, bahwa antara kecendikiawanan dan politik bukan merupakan dua hal yang bertentangan, tetapi bukan pula merupakan dua hal yang dapat disatukan begitu saja. Kiranya dapat dilukiskan pada model skema transaksi dunia politik dan dunia kecendikiawanan sebagai berikut :



<sup>21</sup>Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, (Jakarta : Penerbitan Negara, 1966), h. 301.

<sup>22</sup> Mohammad Hatta, "Tanggungjawab Kaum Intelegensia", dalam Mohammad Hatta, dkk, *Cendikiawan dan Politik*, (Jakarta : Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial LP3ES, 1984), h. 20.

Bidang (A) adalah kancah politik praktis, sementara bidang (AB) adalah kancah di mana seorang cendekiawan dapat melakukan fungsi politik tanpa meninggalkan dunia (baju) kecendekiawanannya. Di bidang (AB) seorang cendekiawan adalah merupakan kekuatan moral (yang bersama kekuatan sosial yang lain) dapat menunaikan fungsi-fungsi politiknya antara lain dapat melontarkan gagasan-gagasan pembaharuan, menyampaikan aspirasi masyarakat atau melakukan kontrol sosial terhadap kehidupan politik yang telah berlangsung. Mana kala seorang cendekiawan telah berhijrah meninggalkan (B) dan (AB) menuju bidang (A) berarti ia sudah tidak mengenakan atribut cendekiawan lagi. Namun demikian, mungkin juga ia masih mempunyai perilaku cendikia, walaupun untuk sepenuhnya seperti saat masih di bidang (B) atau (AB) agak sulit, karena dalam beberapa hal perilaku politisi praktis (khususnya di Indonesia) dengan perilaku cendikia tidak dapat menyatu, *incompatible*.<sup>23</sup> Dari sekema ini dapat dilihat bahwa seorang cendikia, atau intelegensia yang menjadi motor pergerakan dalam upaya melakukan spiritualisasi Negara, selama ia belum terkontaminasi dengan syahwat politik, ambisius berkuasa, maka ia masih dapat diikuti sesuai dengan garis perjuangannya.

Spiritualisasi negara merupakan sebuah keniscayaan karena nilai-nilai ajaran Islam tidak ada yang kontraproduktif dengan Pancasila, dalam hal ini pengayaan nilai-nilai keislaman dalam implementasi Pancasila sebagai dasar kehidupan berbangsa dan bernegara merupakan upaya para intelektual Muslim dan para aktivis pemikiran Islam politik baru untuk menegakkan nilai-nilai Islam yang universal dalam negara. Nurcholish Madjid menegarai sebagai usaha memberi substansi kepada nilai-nilai nasional dan pengembangannya, secara kultural dan sosiologis tidak dapat dihindari, karena umat Islam merupakan komunitas paling besar yang hidup di negeri ini.<sup>24</sup> Meskipun demikian, kata Nurcholish lebih lanjut, nilai-nilai Islam yang akan coba dikembangkan tersebut hendaklah diuniversalkan sebagai konsekuensi negara pluralis, sekurang-kurangnya dalam ungkapan “Sesungguhnya Islam selalu mengungkapkan bahwa Islam adalah untuk semesta

---

<sup>23</sup> Ahmad W. Pratiknya, “Anatomi Cendekiawan Muslim Potret Indonesia”, dalam, M. Amien Rais (ed.), *Islam Indonesia Suatu Potret Mengaca Diri*, (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1996), h. 17-18.

<sup>24</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban*, (Jakarta : Paramadina dan Dian Rakyat, 2008), h. 403.

alam, untuk kebaikan semua orang”, *rahmatan lil ‘âlamîn*<sup>25</sup>. Jadi tidak dilakukan oleh dan untuk umat Islam saja, akan tetapi nilai-nilai kebaikan untuk seluruh rakyat Indonesia bahkan dunia.

Bahtiar Effendy dalam buku hasil penelitiannya menegaskan bahwa akomodasi pemerintah terhadap berbagai kepentingan umat Islam direalisasikan melalui kebijakan-kebijakan pemerintah yang dianggap positif oleh kalangan Islam. Kebijakan-kebijakan itu berspektrum luas dan bersifat struktural, legislatif, infrastrukural dan kultural.<sup>26</sup> Agaknya melalui kebijakan-kebijakan pemerintah ini umat Islam dapat berkiprah lebih luas bagi kepentingan umat, bangsa dan Negara sesuai dengan kaedah-kaedah perjuangan yang bersumber dari al-Qur’ân dan Sunnah. Salah satu di antara nilai dasar ajaran Islam (syari’ah Islam) dalam berbangsa dan bernegara adalah implementasi keadilan sosial dalam kehidupan. Pandangan dasar Pancasila dalam konteks kehidupan kenegaraan prinsip keadilan disebutkan dalam rangka “kemanusiaan yang adil dan beradab” dan “keadilan sosial”. Fakta ini, menurut Nurcholish Madjid, menunjukkan tingginya cita-cita keadilan dalam konsep kenegaraan, bahkandengan jelas disebutkan bahwa “keadilan sosial bagi seluruh rakyat” merupakan tujuan negara.<sup>27</sup>

Garis perjuangan spiritualisasi negara bagi umat Islam jelas, yaitu mewujudkan Indonesia sebagai negara ideal dengan melaksanakan prinsip-prinsip atau nilai-nilai kehidupan bernegara, sebagaimana disinyalir oleh Masykuri Abdillah bahwa negara ideal menurut Islam, yaitu Negara yang menerapkan prinsip-prinsip ideal sebagai berikut : kejujuran dan akuntabel (*al-amânah*), keadilan (*al-‘adâlah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), menghargai kemajemukan atau pluralism (*al-ta’adduddiyah*), persamaan (*al-musâwât*) permusyawaratan (*al-syûrâ*), mendahulukan perdamaian (*al-silm*), control sosial (*al-amr bi al-ma’rûf wa an-nahy ‘an al-munkar*), serta menerapkan syari’ah Islam sebagai hukum yang berlaku dalam Negara.<sup>28</sup> Apa yang dipikirkan oleh Masykuri

---

<sup>25</sup> Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (Jakarta : Paramadina, 1998), h. 173.

<sup>26</sup> Pembahasan secara detail dari masing-masing item akomodasi lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998), h. 273-310.

<sup>27</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban*, (Jakarta : Paramadina dan Dian Rakyat, 2008), h. 506.

<sup>28</sup> Masykuri Abdillah, “Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini”, dalam, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara &*



Abdillah ini, sebetulnya tidak ada masalah dalam konteks bernegara di bawah asas Pancasila, karena tidak ada sedikitpun apa yang menjadi harapan dalam kerangka spiritualisasi negara yang bersifat kontroversial. Jadi negara dapat mengakomodasi keinginan umat Islam mengimplementasikan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan.

Muhammad Imarah mensinyalir bahwa keadilan itu merupakan implementasi dari sikap moderat Islam yang universal. Atas dasar inilah bagi Islam Pancasila tidak bermasalah. Karena unsur-unsur keadilan dan kebenaran terhimpun di dalamnya yang menciptakan sikap adil antara dua kutub ekstrimisme yang menengahinya.<sup>29</sup> Antara Muhammad Imarah dan Mohammad Hatta terlihat sama-sama konsisten dengan perintah mengimplementasikan ajaran Islam (keadilan, kebenaran, kebaikan, perdamaian, persamaan dan sebagainya) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dalam masyarakat, terlepas dari apapun bentuk pemerintahan sebuah negara. Dalam hal ini masyarakat Indonesia berasaskan Pancasila yang memang dirumuskan atas kontribusi pemikiran para aktivis Muslim yang tidak diragukan lagi kredibilitas dan integritasnya.<sup>30</sup>

### C. BENTUK ARTIKULASI PERJUANGAN POLITIK

Generasi Baru Islam pasca diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal bagi ormas dan orsospol senantiasa memperjuangkan politik Islam dengan berbagai bentuknya.

#### 1. Gerakan intelektual

Artikulasi dalam bentuk gerakan intelektual, dalam hal ini muncul apa yang disebut dengan intelektualisme baru di kalangan pemikir dan intelegensia Muslim terpelajar Indonesia, secara umum terdapat tiga tema penting dalam wacana intelektualisme baru Islam ini, yaitu :

---

*Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta : Paramadina, 2005), h. 89.

<sup>29</sup> Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, (Jakarta : Rabbani Press, 1998), h.147.

<sup>30</sup> Pancasila—sebagaimana menjadi pandangan dasar tokoh-tokoh Islam seperti Teuku Moh. Hasan. A. wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, dan lain-lain—Lihat, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban*, (Jakarta : Paramadina dan Dian Rakyat, 2008), h. 403.

a). Merumuskan kembali landasan teologis Islam politik.

Berdasarkan pengalaman masa sebelumnya, sulit sekali mendialogkan Islam dan negara guna mencari titik temu visi dan misi masing-masing pihak, hal ini menjadi penghambat berkembangnya sintesis yang harmonis antara Islam dan negara, karena masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang secara sosiologis dan kultural majemuk, maka kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara tidak dapat diterima oleh semua pihak. Dengan tidak mengubah keyakinan bahwa Islam itu memiliki watak holistik, akan tetapi, para pemikir dan kativis baru Islam menilai tidak mengharuskan pencampuran antara yang sakral (nilai-nilai Islam) dan yang profan (negara, organisasi politik, ideologi ormas/ orsospol dan sebagainya).<sup>31</sup>

Budhy Munawar Rachman mengatakan bahwa menerjemahkan teologi dalam kerangka mengatasi situasi krisis-krisis sosial (tentu saja termasuk krisis politik) yang diakibatkan oleh strategi pembangunan yang telah meletakkan elite dan sedikit masyarakat sebagai kelas yang diuntungkan, sedang mayoritas umat sebagai kelas yang dirugikan, menjadi kebutuhan penting. Maka teologi harus mempunyai relevansi sosial sebagai “gerakan” yang pada akhirnya memihak pada kepentingan mayoritas umat. Oleh Budhy, gerakan demikian, disebut sebagai gerakan teologi Islam transformatif.<sup>32</sup> Diantaranya secara teologis, umat tidak boleh berputus asa, harus melakukan kritik sosial, menegakkan keadilan sosial dalam masyarakat, dan seterusnya dan seterusnya.

b). Melakukan redefinisi cita-cita sosial politik Islam

Cita-cita social politik Islam sudah harus mengacu pada kesepakatan bersama, yaitu Pancasila dan UUD-1945. Sebagai telah diketahui bersama, bahwa Orde Baru telah berhasil mengubah sifat perdebatan politik menjadi “pragmatis”.<sup>33</sup> Setelah berhasil melakukan fusi partai-partai Islam menjadi PPP, tahun 1985, berarti Orde Baru telah

---

<sup>31</sup>Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998), h. 176-178.

<sup>32</sup> Budhy Munawar-rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta : Penerbit Paramadina, 2001), h. 322.

<sup>33</sup>Lihat uraian selengkapnya, Herbert Feith dan Lance Castle (ed.), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, (Jakarta : LP3ES, 1998), h. xxii.

menutup rapat perjuangan Islam untuk formalisasi Islam dalam konstitusi negara,<sup>34</sup> karena Indonesia telah memberlakukan ideologi tunggal, Pancasila dan UUD-1945. Upaya-upaya pendefinisian kembali aspirasi-aspirasi sosial politik Islam yang baru tertuju kepada dua tema pokok; *pertama*, pengembangan tatanan-tatanan politik yang egalitarian dan demokratis, *kedua*, pengembangan proses-proses ke arah pemerataan ekonomi. apabila terjadi hubungan yang tidak harmonis antara Islam dan Negara maka akan berdampak pada terpinggirkannya peran politik Islam, atau paling tidak, hilangnya peluang dan kesempatan para aktivis politik Islam untuk berpartisipasi penuh dalam proses-proses politik di Indonesia.<sup>35</sup>

M. Amien Rais menegaskan bahwa membangun masyarakat egalitarian adalah dengan cara mengimplementasikan ajaran-ajaran Islam dalam negara, yang pemimpinnya berorientasi kepada kesejahteraan sosial dan senantiasa mengeliminir, sedikit-tidaknya meminimalisir pengeksploitasian manusia atas manusia lainnya dalam segala bentuk dan manifestasinya.<sup>36</sup> Pendapat Amien ini tentu saja tidak oversimplikasi, tetapi nampaknya ia secara gamblang menegaskan bahwa pemerintah/penguasa Indonesia harus benar-benar menegakkan demokrasi dan menghargai eksistensi rakyat kecil, sebab tanpa adanya rakyat tidak ada pemerintahan dan tidak ada negara, ingat itu.

Nurcholis Madjid, dalam konteks membangun masyarakat egaliter ini, dengan mengutip Ernest Gellner yang menunjuk dua ciri yang membuat Islam relevan di zaman modern, yaitu sifat egaliter dan sifat ilmiah, kemudian ia mengatakan bahwa dari pengutamaan atas etos egaliter (yang meletakkan titik berat pada prinsip demokrasi dan keadilan social) dan etos ilmiah (yang meletakkan titik berat pada prinsip keterbukaan serta relativitas kebenaran pada manusia dan

---

<sup>34</sup> Lihat, Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), h. 265-267.

<sup>35</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998), h. 186-187.

<sup>36</sup> M. Amien Rais, "Indonesia dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, (Penyunting.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas), 1983), h. 73.

pada zaman yang mengalir). Islam berkembang dan terus berkembang melalui pengembangan ijtihad, sikap kritis dan moderat, di samping partisipasi semua lapisan masyarakat atas dasar persamaan hak dan kewajiban.<sup>37</sup>

c). Meninjau kembali strategi politik Islam

Mengutip pendapat Lukman Harun, Bahtiar effendi memulai pembicaraannya tentang keniscayaan untuk meninjau ulang strategi politik Islam, karena :

*“Di masa lalu, partai Islam sering dianggap mewakili umat Islam sehingga aspirasi umat sering diidentikkan dengan aspirasi partai tersebut, meski sebenarnya tidak demikian, karena hanya sebagian umat Islam yang memasuki partai yang berasaskan Islam. Namun kini, setelah ketiga organisasi sosial politik (PPP, Golkar dan PDI) berasaskan Pancasila, maka tak ada lagi partai Islam yang resmi membawakan suara Islam. Aspirasi umat Islam sekarang berada dalam berbagai kelompok politik dan sosial”*.<sup>38</sup>

Pernyataan Lukman Harun di atas merupakan ekspresi respon politik dari salah seorang aktivis politik Islam terhadap diberlakukannya asas tunggal Pancasila bagi oramas dan orsospol. Karena realitas politik menunjukkan hal demikian, maka startegi politik Islam sudah seharusnya ditinjau kembali. Pada masa lalu, Islam politik adalah monopoli kegiatan partai-partai Islam, sekarang orang Islam yang tidak sejalan dengan partai-partai Islam digambarkan sebagai orang sekuler alias munafik. Oleh karena itu strategi politik Islam ditujukan pada corak non-integratif atau partisan yang mencakup *pertama*, penegasan Islam sebagai ideologi negara dan *kedua*, mendesak dilegalisasikannya Piagam Jakarta.<sup>39</sup>

Penjelasan Bahtiar ini diamini oleh kelompok aktivis pembaharu Muslim kontemporer yang pro syari’ah, yaitu

---

<sup>37</sup> Mochtar Pabotinggi, “Pembelaan bagi Nurcholish” dalam, Jalaluddin Rachmat et.al, *Tharikat Nurcholisy Jejak Pemikiran dan Pembaharu Sampai Guru Bangsa*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), h.197-198.

<sup>38</sup> Dikutip dari “Mulai Ditinggalkan Aspirasi Umat Islam Lewat Kelembagaan Formal”, *Kompas*, 22 Oktober 1986. dalam, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998), h. 205.

<sup>39</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998), h. 211.

gerakan Islam politik yang memperjuangkan penegakan syari'ah Islam dalam kehidupan bernegara. Bentuk kongkrit perjuangannya adalah seruan kembali ke Piagam Jakarta—sebuah dokumen konstitusi yang memuat dasar Negara Pancasila dengan rumusan sila pertamanya “Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syari'ah Islam bagi pemeluk-pemeluknya.—Gerakan ini dikumandangkan dan dipelopori oleh ormas-ormas Islam seperti Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tharir Indonesia (HTI) Front Pembela Islam (FPI) dan Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jama'ah yang terkenal dengan sebutan Lasykar Jihad.<sup>40</sup>

## 2. Partisipasi dalam Birokrasi dan politik

Artikulasi yang berbentuk partisipasi dalam birokrasi dan politik, dimulai oleh kalangan generasi Islam yang bergerak dalam bentuk intelektualisme baru atau gerakan pembaruan pemikiran Islam. Di bawah patronase “kelompok teknokrat” di sekitar Widjono Nitisastro dan Sumitro Djojohadikusumo kalangan generasi Islam yang lebih senior ini memilih berpartisipasi dalam pemerintahan, mereka adalah kelompok teknokrat yang saat itu menguasai birokrasi.<sup>41</sup>

Faktor-faktor penting yang sudah dipaparkan di atas agaknya penting untuk dipahami secara mendalam sehingga hubungan Islam dan pemerintah semakin harmonis, karena adanya saling mengakomodasi kepentingan masing-masing. Pihak pemerintah misalnya, mengeluarkan berbagai kebijakan yang bermakna luas bagi kepentingan umat Islam secara keseluruhan. Berbagai kebijakan yang dapat disebut antara lain, pengesahan UU. Pendidikan No. 2/1989. UU Peradilan Agama, dan SKB tentang Pendayagunaan Zakat, pemakaian jilbab di sekolah-sekolah,

---

<sup>40</sup> Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, “Tipologi Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta : Penerbit Oaramadina, 2005), h. 488.

<sup>41</sup> Lihat, M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta : Yayasan Paramadina, 1995, h. 38.

pendirian Yayasan Amal bakti Muslim Pancasila, dan Bank Mu'amalat; Pencabutan SIUPP tabloid *Monitor* pengiriman 1000 da'i ke daerah-daerah transmigran; pembentukan ICMI, rekrutmen tokoh-tokoh Islam ke dalam DPR/MPR, banyaknya kalangan Muslim yang diangkat menjadi Menteri Kabinet Pembangunan, serta bersedianya Presiden dan wakil Presiden membuka berbagai even keagamaan, seperti muktamar lembaga-lembaga keislaman.<sup>42</sup>

Umat Islam pun demikian, menunjukkan sikap akomodatif terhadap pemerintah. Umat Islam misalnya mulai meninggalkan sikap reaktif dan emosional dan menggantinya dengan sikap partisipatif—rasional. Aspirasi politik umat Islam dalam pemilihan umum pun mulai bervariasi. Di Aceh misalnya, Golkar menang dalam Pemilu 1987 dan 1992. Padahal, sejak dulu Aceh dikenal sebagai lumbung suara PPP kalangan ulama juga mendukung kepemimpinan Soeharto, misalnya dengan mengajukan usul agar ia tetap menjadi Presiden RI periode 1993-1998. Di samping itu, hubungan pak Harto dengan para ulama juga menunjukkan peningkatan, misalnya dapat dilihat ketika diadakannya perayaan halal bihalal seusai Idul fitri di Istana tahun 1994.<sup>43</sup>

Abdul Azis Thaba mensinyalir bahwa memperbincangkan politik di Indonesia tidak bisa terlepas dengan umat Islam, karena umat Islamlah yang secara kuantitatif mayoritas menjadi penduduk Indonesia. Oleh karena itu, secara sosiologis, potensi umat Islam sebagai sumber legitimasi sistem politik dalam rangka menyukseskan pembangunan nasional, sangat besar, dalam setiap pemilu, citra Islam selalu ditampilkan. Secara gradual, hubungan Islam dan negara yang semakin akomodatif sejak medio 1980-an hingga kini. Untuk membangun ilustrasi tentang makin membaiknya hubungan Islam dan negara ini, berikut diagram persepsi Abdul Azis Thaba :<sup>44</sup>

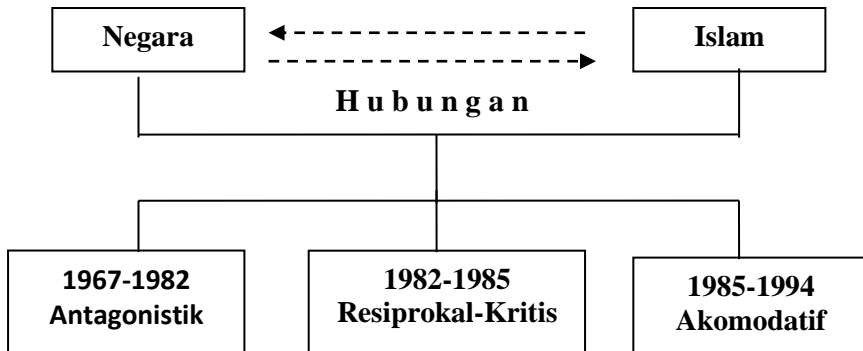
---

<sup>42</sup>Lihat pemaparan Abdul Aiziz Taba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 28.

<sup>43</sup>Abdul Aiziz Taba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 28-29.

<sup>44</sup> Abdul Aiziz Taba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 29.

### Gambaran secara Gradual Hubungan Islam dan Negara



Membaca diagram tersebut tampak bahwa hubungan Islam dan Negara mengalami pasang surut, bahkan terjadi disharmoni, sejak awal Orde Baru terutama ketika Ali Murtopo yang, waktu itu, memimpin CSIS, sebagaimana telah disinggung di depan, ia membuat garis kebijakan yang diskriminatif terhadap Islam, bahkan Azyumardi Azra menengarai adanya de-Islamisasi. Kemudian sejak tahun 1982 hingga 1985, ketegangan-ketegangan antara Islam dan Negara mulai melunak, terutama sejak keinginan pemerintah menyeragamkan asas ormas dan orsospol di bawah payung Pancasila. Antara Islam dan negara mulai adanya saling pengertian dan saling membutuhkan tetapi masih ada saling curiga antara keduanya. Akan tetapi, sejak 1985 sudah terjadi harmonisasi hubungan, karena adanya akomodasi dari masing-masing pihak. Negara dalam hal ini pemerintah menyadari betul bahwa legitimasi politik melalui pemilu sangat penting, dan mayoritas penduduk adalah Islam, maka supaya partisipasi politik umat Islam maksimal maka kepentingan-kepentingan umat Islam mulai diakomodir, begitu sebaliknya, umat Islam sudah tidak curiga lagi akan *political will*-nya pemerintah.

### 3. Pemberdayaan masyarakat akar rumput

Artikulasi dalam bentuk pemberdayaan masyarakat kelas bawah (akar rumput) melalui gerakan transformasi sosial. Adapun latar belakangnya adalah adanya asumsi dasar bahwa kondisi objektif komunitas Muslim Indonesia secara sosial ekonomi lemah, sehingga dukungan dan partisipasi sosial dan politik mereka dalam dinamika pembangunan Orde Baru

menjadi sangat kecil. Agar partisipasi ini lebih besar, maka masyarakat kelas bawah (*wong cilik*) yang mayoritas itu, potensi ekonomi, sosial dan politiknya perlu diberdayakan. Gerakan transformasi sosial yang agaknya merupakan diversifikasi makna politik Islam ini dipelopori antara lain oleh mereka yang bergerak di berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Wilayah garapan kelompok ini berkisar pada persoalan kemiskinan, kesehatan, kebodohan, ketertinggalan, pengangguran, ketidakadilan sosial, ekonomi dan politik.<sup>45</sup>

Guna perenungan lebih mendalam dalam upaya memainkan peran dan artikulasi politik kaum cendekian Muslim di masa depan, terutama untuk merumuskan kembali strategi politik pada birokrasi dan pemerintahan, maka ada baiknya mengikuti tesis akselerasi pembangunan Indonsia yang bertolak dari ciri-ciri khusus bangsa Indonesia yang ada pada lapisan akar rumput sebagai acuan konsep, yang telah dirumuskan oleh Fuad Amsyari, yaitu :

- a. Mayoritas bangsa Indonesia adalah Muslim yang terkait dengan ciri-ciri Islami baik dalam hal berfilsafat, beribadah, berakhlak dan berbudaya.
- b. Bangsa Indonesia umumnya masih berpola sosial patrimonial yang berarti menghargai dan meneladani orang tua, guru, atasan, pemimpin atau penguasa dalam banyak sikap hidup kesehariannya.
- c. Bangsa Indonesia relatif baru lepas dari kondisi penjajahan yang traumatis, karena penguasa pada masa itu bersikap antipati terhadap nilai-nilai Islam, berperilaku eksploitatif dan otoriter.
- d. Proses penjajahan yang amat lama itu mampu mengakibatkan perubahan struktur genetik bangsa dalam bentuk cenderung memiliki mentalitas *inlander* yang mudah patah semangat, *yes man*, asal selamat, dan tidak kreatif karena terbiasa memperoleh instruksi dari atasan. Di sisi lain, penjajahan juga memberikan dampak perilaku imitatif sebagian penduduk pada perilaku penjajah, seperti sikap sewenang-wenang, merasa benasr sendiri, menipu

---

<sup>45</sup>Bahtiar Effendy, "Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia", *P r i s m a*, No. 5, Mei 1995, h. 19-20.



dan memeras orang lain, dan phobia terhadap ajaran Islam apabila mereka memperoleh kesempatan berkuasa.<sup>46</sup>

Rumusan Fuad Amsyari ini dapat menjadi referensi konstruktif bagi para ahli dan aktivis pembaruan Islam politik di Indonesia, sebagai dasar pemahaman psikologis, sehingga peran dan artikulasi politik umat Islam dalam wawasan kebangsaan dan kenegaraan dapat dimaksimalkan. Apa yang menjadi obsesi memberdayakan masyarakat kelas bawah agar berpartisipasi dalam kehidupan bernegara dan bernegara, baik meningkatkan kualitas kinerja, kualitas usaha, kualitas partisipasi politik, kualitas hidup dan kualitas iman harus ditegakkan melalui keteladanan para elit pemimpin bangsa sesuai dengan *way of life*, akhlakul karimah, termasuk beribadah dalam kerangka meningkatkan ketakwaan kepada Sang Pencipta, serta memelihara kultur budaya Indonesia. Dalam melaksanakan pemerintahan tidak boleh otoriter, tetapi lebih mengedepankan musyawarah mufakat, apa lagi memperlihatkan sikap arogan dan menjajah bangsanya sendiri. Tetapi hendaknya lebih banyak menunjukkan sikap mengayomi, melindungi dan memperjuangkan nasib mereka dalam semua garis kebijakan politik pemerintahannya.

Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam terkait dengan pemikiran politik di Indonesia merupakan bentuk respon intelektual yang jujur dan kreatif terhadap perkembangan sosial politik yang diakomodasi secara luas oleh pemerintah yang berkuasa pada waktu itu, ketika dideklarasikannya Pancasila sebagai asas tunggal bagi ormas dan orsospol, yaitu rezim Orde Baru di bawah kepemimpinan Jenderal Besar H. Muhammad Soeharto. Adanya gerakan pembaruan Islam agaknya telah memperlihatkan peran kaum intelektual membangun kohesivitas di tengah sebuah “ketegangan konseptual” antara politik Orde Baru dengan aspirasi umat Islam. Implikasi kehidupan sosial, ekonomi, politik bahkan birokrasi nampak sekali nuansa Islaminya, tidak ada lagi penangkapan aktivis Muslim, dan para da’i (ustadz) semakin menikmati “kebebasan mimbar”, bahkan majelis-majelis taklim semakin semarak, betapa dinamika Islam kultural semakin berkembang sejak dekade 1980-an.

---

<sup>46</sup> Fuad Amsyari, *Masa Depan Umat Islam, Peluang dan Tantangan*, (Bandung : Penerbit Al-Bayan Kelompok Penerbit Mizan, 1993), h. 32.

Beberapa hal penting yang mungkin dapat dianggap sebagai bukti bahwa hubungan antara Islam dan birokrasi semakin kondusif bagi pembangunan nasional, di antaranya adalah; 1). Artikulasi dalam bentuk gerakan intelektual, 2). Artikulasi yang berbentuk partisipasi dalam birokrasi dan politik, dan 3). Artikulasi dalam bentuk pemberdayaan masyarakat kelas bawah (akar rumput) melalui gerakan transformasi sosial. Kesemuanya berjalan secara simbiosis dan melahirkan hubungan harmonis antara pemerintah dan umat Islam. Sepanjang kesadaran politik umat Islam tidak “ditunggangi” oleh kepentingan politik praktis, maka pada dasarnya ada komunikasi politik yang sinergis yang dilakukan oleh para cerdik cendikia dan aktivis politik Islam pada perspektif pembangunan berkelanjutan bagi bangsa dan negara memiliki kohesivitas yang konstitusional, meskipun tidak secara eksplisit berasaskan Islam.

#### **D. POSISI TEOLOGI POLITIK DALAM MEMBANGUN MARTABAT BANGSA**

Diskursus paling mutakhir tentang bangsa yang bermartabat adalah masyarakat madani yang dipahami sebagai masyarakat yang berpradaban dan komitmen terhadap tata aturan yang disepakati yang bersumber dari ajaran wahyu dan sunnah nabi. Martabat bangsa dapat dibangun melalui prinsip takaful yang lazim dimaknai sebagai tanggung jawab bersama atau mengandung pengertian akuntabilitas publik (etika politik). Wujud perilaku takaful mencakup berbagai bentuk dan teknik yang digunakan oleh seseorang atau kelompok yang terlibat dalam urusan umat. Bentuk tanggung jawab dapat berupa perilaku yang sederhana sampai yang kompleks. Kelompok masyarakat yang melakukan takaful ini juga beragam dari lapisan bawah hingga lapisan atas dari berbagai profesi. Posisi teologi politik menjadi tonggak takaful dan terimplementasi dalam etika politik, sebagai upaya pencitraan jati diri bangsa yang memiliki khasanah budaya dan agama.

Sampai sejauh ini, perdebatan tentang teologi di kalangan Muslim masih berkisar pada tingkat semantik. Kesempatan ini tidak untuk digunakan terlibat dalam perdebatan tersebut, dan tidak pula berpretensi doktrinal, melainkan mencoba melakukan sebuah reorientasi pemahaman keagamaan untuk menyikapi kenyataan-

kenyataan yang empiris menurut perspektif ketuhanan dengan melakukan derivasi interpretasi terhadap “keberadaan Tuhan” di setiap sudut kehidupan. Dalam konteks ini diperlukan sebuah paradigma teologis berupa konstruksi pengetahuan yang memungkinkan dipahaminya suatu realitas sebagaimana teologi memahaminya. Realitas politik dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula, berupa wawasan dan hikmah. Dengan kata lain, curah gagasan pemikiran tentang posisi teologi politik dalam membangun citra bangsa ini dapat memberikan *ibroh* tersendiri dan memiliki makna konseptual.

Dengan pemahaman mengenai adanya struktur transendental teologi politik, yaitu gambaran mengenai sebuah bangunan ide yang sempurna mengenai kehidupan politik, suatu ide murni yang bersifat metapolitis, teologi sesungguhnya menyediakan kemungkinan yang sangat besar untuk dijadikan sebagai cara berpikir. Cara berpikir inilah yang lazim disebut sebagai paradigma teologis, jelas akan memperkaya khazanah ilmu politik umat manusia. Salah satu kepentingan terbesar Islam sebagai sebuah ideologi sosial adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial. Semua ideologi atau filsafat sosial menghadapi suatu pertanyaan pokok, yakni bagaimana mengubah masyarakat dari kodisinya yang sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan idealnya.<sup>47</sup> Kondisi sosial politik Indonesia saat ini, sebagaimana Anda juga mengetahuinya, adalah adanya “dekadensi politik” dan KKN sehingga bangsa ini benar-benar berada pada titik nadir yang sangat mengerikan. Khazanah teologi politik sebagai paradigma berpretensi memberikan pencerahan ke arah sana.

Dengan membentuk kesadaran baru, gagasan teologi politik memberikan sumbangan pemikiran bagi pembentukan pandangan profetis atau transformasi sosial masyarakat Islam dan para elite penguasa. Dengan pandangan dunia metafisisnya, teologi politik dapat menopang hubungan integral antara agama dan politik. Hubungan ini ditunjang dengan basis rasional ilmiah yang mengandaikan universalitas nilai-nilai. Nilai-nilai universal ini dihidupkan kembali dalam jati diri, harga diri dan citra diri Islam

---

<sup>47</sup>Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung : Mizan, 1996), h. 337.

modern. Oleh karena itu, teologi politik mencoba menggali landasan etika yang universal yang dapat membawa visi baru bagi pengembangan masyarakat dan bangsa.

## E. TEOLOGI DAN TANGGUNG JAWAB POLITIK

KH. Imam Zarkasyi pernah mengatakan bahwa prinsip manusia bebas itu tidak mungkin sebebas-bebasnya tanpa batas, karena diterminasi manusia itu sendiri yang dibatasi oleh kebebasan orang lain, seperti misalnya, sekali Anda menentukan beragama Islam, maka Anda pun terikat oleh aturan-aturan yang dibawa oleh Islam<sup>48</sup>, termasuk aturan-aturan dalam bidang ekonomi, sosial dan politik. Oleh karena itu, beban tanggung jawab yang dalam istilah Islam disebut taklif adalah pembebanan suatu kewajiban kepada seseorang dengan pengertian menghendaki adanya suatu perbuatan yang terkandung di dalamnya suatu kesukaran. Bentuk kata kerja dari taklif, *kallafa*, dengan segala derivasinya terdapat sebanyak tujuh kali dalam al-Qur'an, dengan pengertian untuk menyatakan bahwa Tuhan tidak akan membebani seseorang di luar kemampuannya.

Sedang dalam pengertian Ilmu Fikih taklif berarti suatu kewajiban yang wajib dilaksanakan oleh hamba-hamba Tuhan yang sudah mencapai umur baligh. Dalam pengertian Teologi taklif berarti suatu tuntutan atau kewajiban yang terletak pada makhluk-makhluk Tuhan untuk meyakini dan berbuat sebagaimana ajaran yang telah diturunkan Tuhan.

Dalam konteks definisi tersebut, taklif diberi pengertian sebagai suatu kewajiban untuk mengerjakan sesuatu yang di dalamnya terdapat kesukaran. Lebih lanjut, dalam pengertian ini, taklif hanya diterapkan pada masalah-masalah yang betul-betul diwajibkan atau dilarang mengerjakannya. Sebagian ulama memberikan pengertian taklif sebagai suatu tuntutan atau kewajiban dari keyakinan bahwa amal itu merupakan salah satu

---

<sup>48</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta : Paramadina, 2000), h. 276. KH. Imam Zarkasyi (1910-1985) adalah salah seorang pendiri Pondok Modern darussalam Gontor dari Trimurti (tiga bersaudara), yaitu KH. Ahmad Sahal (1901-1977) dan KH. Zainuddin Fannani (1905-1967). Lihat, Abdullah Syukri Zarkasyi, *Gontor & Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2005), h. 87.

hukum syariat. Dalam pengertian ini taklif juga diterapkan pada perbuatan-perbuatan yang *mandub* (anjuran), *makruh* (yang tidak disenangi), dan *mubah* (yang dibolehkan). Dengan demikian perbuatan yang termasuk dalam hukum taklif ada lima macam, yaitu perbuatan yang wajib, mandub, haram, makruh dan mubah atau dibolehkan.

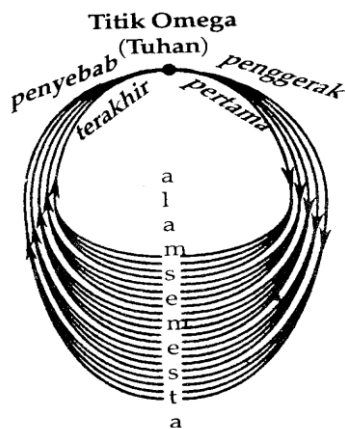
Suatu masalah yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para teolog Islam adalah mungkinkah Tuhan membebani suatu kewajiban di luar batasan kemampuan manusia. Mengenai hal ini Maturidi menyatakan bahwa Tuhan tidak mungkin membebani makhluk-makhluk-Nya di luar batas kemampuannya, sesuai dengan ayat-ayat Tuhan yang terdapat dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa Tuhan tidak akan membebani makhluk-Nya dengan suatu beban di luar batasan kemampuannya. Sedang Al-Asy'ari dalam menjawab permasalahan ini membawa kembali persoalannya pada prinsip dasar mereka, yaitu bahwa kehendak dan perbuatan Tuhan tidak terbatas. Oleh karena itu tidak ada sesuatu pun yang dapat mewajibkan atau melarang Tuhan berbuat apa saja. Selanjutnya, sebagai tambahan, tidak ada sesuatu yang tidak baik yang berasal dari Tuhan; segala sesuatu yang bersala dari Tuhan mesti baik. Oleh karena itu bila Tuhan memberikan beban yang di luar batas kemampuan manusia itu pasti bukan dimaksudkan untuk ketidakbaikan. Juga bahwa Allah tidak memerintahkan kejahatan, melainkan melarangnya; dan Dia memerintahkan kebaikan dengan tidak meridlai kejahatan, meskipun Dia menghendaki kejahatan itu.<sup>49</sup> Selanjutnya Al-Asy'ari menegaskan bahwa sesuatu yang tidak baik (*qabîh*) dan yang wajib itu tidak ada hubungannya dengan Tuhan. Oleh karena itu pada dasarnya tidak ada suatu kewajiban apa pun bagi Tuhan.

Bila Al-Asy'ari berpendapat demikian, maka kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak mungkin memberikan suatu kewajiban atau beban di luar batas kemampuan manusia, karena Tuhan telah dibatasi oleh zat-Nya sendiri, yaitu oleh sifat keadilan-Nya. Membebani makhluk dengan beban di luar kemampuannya itu suatu yang tidak sesuai dengan sifat keadilan

---

<sup>49</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta : Paramadina, 2000), h. 276.

Tuhan, maka hal itu tidak mungkin dikerjakan Tuhan. Selanjutnya Mu'atzilah menegaskan bahwa sesuatu yang tidak baik tidak mungkin dikerjakan Tuhan; sebaliknya sesuatu yang wajib mesti dikerjakan Tuhan. Bagi Mu'tazilah Tuhan memberi kemampuan dan kebebasan bagi manusia untuk mewujudkan perbuatan baik atau buruk; dan pasti membalas (dengan adil) perbuatan baik dengan kebaikan dan perbuatan buruk dengan keburukan, pasti memasukkan mukmin ke dalam surga serta mengekalkan fasik dan kafir di neraka dengan azab yang lebih berat untuk yang akhir.<sup>50</sup> Pandangan kaum teolog ini nampaknya sejalan alur pemikiran filsafat Aristoteles yang menyebutkan idenya bahwa semua pergerakan di dunia berasal dari “penggerak pertama” yang dengan sendirinya “tidak bergerak”. Yang-Berada ini juga merupakan “penyebab terakhir” (yakni *tujuan* puncak) semua pergerakan<sup>51</sup>. Dengan kata lain, semua perubahan di dunia sekeliling kita bergerak menuju titik *sandaran* terakhir. Di titik ini semua perubahan itu kembali ke sumber mereka di penggeraki yang tidak bergerak, seperti yang terlukis dalam bagan berikut ini :



*Penggerak Pertama selaku Penyebab Terakhir*

<sup>50</sup> Abdul Jabbâr bin Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (Kairo : Al-Istiqlâl al-Kubrâ, 1965), h. 131. Lihat pula, Abi Bakr Muhammad al-Thayyib al-Baqillâny, *Tamhîd al-Awâil wa Talkhîsh al-Dalâil*, (Baeirut : Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfah, 1987), 290.

<sup>51</sup> Stephen Palmquis, *The Tree of Philosophy A Course of Introductory Lectures for Beginning Students of Philosophy*, (Hongkong : Philopsychy Press, 2000, Edisi Indonesia diterbitkan oleh Pustaka Pelajar, 2002), h. 67.

Ide serupa juga dikembangkan secara cukup rinci oleh seorang paleontolog abad kedupuluh, pendeta Jesuit, dan filsuf mistis, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)<sup>52</sup>, yang berpendapat bahwa keseluruhan kosmos bergerak menuju kesatuan dalam keragaman hakiki (*ultimate unity-in-diversity*), bernama “titik omega”<sup>53</sup> Atas dasar kesepahaman para filosof dan teolog inilah agaknya tidak berlebihan jika Ibnu Khaldun mengatakan bahwa hukum-hukum Allah bertujuan mengatur perbuatan manusia dalam segala seginya, ibadah mereka, segala tatacara hidup mereka, juga yang berhubungan dengan negara, yang memang merupakan kementerian bagi masyarakat umat manusia. Oleh karena itu seharusnya negara berdasarkan agama agar supaya segala sesuatu yang berhubungan dengan negara itu berada di bawah naungan pengawasan Tuhan Pemberi Hukum itu<sup>54</sup>. Dari sini terlihat jelas bahwa relasi tata politik dengan tata alam semesta yang diatur oleh Yang Maha Kuasa, maka merupakan suatu keniscayaan bagi umat manusia dalam mengatur kehidupan politik pemerintahan berdasarkan hukum-hukum yang telah diturunkan oleh Allah SWT. Pemerintahan yang berdasarkan agama itu berguna sekali, baik untuk hidup di dunia ini maupun kelak di akhirat. Sebab manusia tidak dijadikan hanya untuk di dunia ini saja yang penuh dengan kehampaan dan kejahatan dan yang akhirnya hanyalah mati dan kesirnaan belaka. Dalam hal ini Allah berfirman : *Apakah kamu mengira bahwa Kami menjadikan kamu dengan sia-sia*”. (Q.S. 23 : 115).

---

<sup>52</sup> Teilhard de Chardin dijuluki sebagai filosof pencari konvergensi. Dia seorang ahli geologi serta paleontologi dan pada bidang itu ia dianggap sebagai salah seorang sarjana terbesar di zamannya. Dengan cara ringkas sekali ia merumuskan “kepercayaannya” dalam karangan kecil *Comment je crois* (Bagaimana saya percaya): 1) Saya percaya bahwa dunia merupakan suatu *evplusi*; 2) bahwa evolusi adalah jalan menuju *roh* (*noosphere*); 3) bahwa roh (kesadaran) mendapat kepenuhannya dalam *persona*; 4) bahwa persona yang tertinggi adalah Kristus yang universal. Lihat, P.A. Van Der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, terj. K. Bertens, (Jakarta : Gramedia, 1988), h. 168-169.

<sup>53</sup> “Omega” merupakan huruf terakhir abjad Yunani dan lambang tujuan abadi. Paparan di atas merupakan salah satu contoh yang menarik tentang bagaimana alam semesta bisa terkait dengan Yang-Berada yang biasanya kita sebut Tuhan.

<sup>54</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000), h. 233.

## F. TEOLOGI IHSAN : FORMULASI ETIKA POLITIK

Integritas bangsa sangat ditentukan oleh integritas individu dan masyarakatnya. Apabila kehidupan berbangsa dan bernegara mereka diwarnai dan didasari oleh landasan teologi yang kuat serta diimplementasikan dalam bentuk tanggung jawab bersama, maka dapat digaransi bahwa masyarakat yang terbentuk adalah suatu masyarakat yang berperadaban tinggi atau masyarakat madani. Komitmen (*commitment*) adalah teramat sangat penting dalam hidup seorang manusia dan jauh lebih penting bagi mereka yang beragama. Kita tidak dapat memahami kepribadian orang yang beragama, tanpa mengetahui komitmen keagamaannya. Pertanyaan kemudian adalah komitmen terhadap apa ? Komitmen terhadap partai kiri atau terhadap nilai-nilai kebenaran (kesederajatan, keadilan, kemanusiaan, dan lain sebagainya) ? Jika komitmen itu ditujukan kepada partai, tentu saja partai politik memiliki cara berpikir, strategi dan taktik sendiri. Dan program partai ditetapkan dengan pertimbangan-pertimbangan tersebut, dalam rangka untuk mencapai kemenangan partai.

Seorang politisi atau sebuah partai politik tidak akan berarti, jika tidak *concern* dengan kemenangan partainya. Sedangkan seorang teolog sejati yang kreatif tidak akan pernah terobsesi dengan kemenangan. Dia jauh lebih peduli dengan nasib manusia, penderitaan dan pergolakan batin yang muncul karena kegersangan apresiasi perbuatan baik Tuhan. Oleh karena itu, teologi harus dilihat dari kedudukannya dalam kehidupan seseorang. Apakah sebagai sebuah kemapanan, atau pengalaman spiritual yang sejati ? Apakah menjadi kekuasaan yang mengatasi masyarakat banyak atau ajaran yang sangat peduli terhadap perbaikan nasib manusia, baik secara material maupun spiritual. Kaum teologian lebih sering komit terhadap aspek kekuasaan dalam agama daripada aspek spiritualnya. Sehingga mereka menekankan ibadah, karena ibadah memberi mereka kekuasaan yang mengatasi masyarakat banyak. Oleh karena itu seorang agamawan, seperti juga seorang politisi sama-sama mencari kekuasaan, yang satu di dalam kemapanan



agama dan yang satunya dalam kemapanan politik. Kerap kali bahkan mereka saling membantu untuk mengatur masyarakat, baik secara politik maupun secara keagamaan<sup>55</sup>. Agaknya di sini terdapat celah jalan keluar, yaitu tauhid dan takwa menjadi kata kunci utama dalam aktivisme politik manusia. Dengan demikian, kalau seseorang (politisi) betul-betul mengikuti etika politik yang bersumber dari ketakwaan kepada Tuhan (takwa) dan tauhid (sikap pasrah akan keesaan Tuhan dalam keseluruhan hidup), hasilnya adalah sikap demokratis. Maksudnya, dengan menjadikan paradigma agama (takwa, tauhid) sebagai bekal politik, akan lahir tipe-tipe politisi yang demokratis yang selalu menjunjung tinggi semangat inklusivisme di tengah pluritas SARA<sup>56</sup>. Dari sini terlihat perlunya rekon-struksi konsep takwa yang semakin relevan sebagai pijakan keagamaan, takwa sebagai bekal politik, dalam aktivisme politik.

Masykuri Abdillah<sup>57</sup>. memiliki pandangan yang sama dengan wacana tersebut, ia dengan tegas mengatakan bahwa semua elite politik dan masyarakat umum, harus memegang teguh etika politik. Menurut dia, para ulama terutama yang terlibat dalam politik praktis, memiliki tanggung jawab ganda untuk membudayakan etika politik ini, karena kedudukan mereka yang sangat terkait dengan pembinaan akhlak atau moralitas umat/ bangsa. Oleh karena itu, kata Masykuri lebih lanjut, mereka seharusnya melakukan tugas :

- a) Tetap mendorong terciptanya persatuan dan persaudaraan di antara warga negara
- b) Menghindari upaya “mempolitisi” agama untuk menjustifikasi sikap mereka

---

<sup>55</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta : Pustaka pelajar, 1999), h. 220-221.

<sup>56</sup> Lihat Sukidi, “Agama Sebagai Bekal Politik” dalam, Frans M. Parera dan T. Jakob Koekrits, *Demokratisasi dan Otonomi Mencegah Disintegrasi bangsa*, (Jakarta : Kompas, 1999), h. 224

<sup>57</sup> Masykuri Abdillah, “Ulama dan Politik” dalam, Frans M. Parera dan T. Jakob Koekrits, *Demokratisasi dan Otonomi Mencegah Disintegrasi Bangsa*, (Jakarta : Kompas, 1999), h. 219.

- c) Tidak mengeluarkan pernyataan yang dapat menimbulkan emosi dan agresivitas masa, terutama yang berkaitan dengan sentimen suku-agama-ras-antargolongan (SARA), dan
- d) Mencegah massa, yang secara umum memang belum dewasa dalam berdemokrasi, melakukan tindakan-tindakan yang anarkis.

Dari uraian tersebut nampak sekali bahwa keinginan untuk memberikan penguatan terhadap praktik IMTAQ (Iman dan Taqwa) dalam praksisi sosial dan politik sangat kuat sekali, sehingga IMTAQ tidak berhenti hanya sebatas slogan belaka<sup>58</sup> Di sini terlihat urgensi relasi teologi dan politik sangat signifikan, yang dalam Islam dikenal dengan konsep ihsan. Dalam konteks ini adalah tindakan politik sebagai sebuah perwujudan dari ihsan, perbuatan yang baik, atau lebih tepatnya “menjadi” baik yang didasari oleh sikap iman yang kokoh terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Teologi politik diimplementasikan dalam etika politik, dasarnya adalah ihsan, yang berkaitan dengan sifat ideal jiwa manusia yang berhu-bungan dengan motivasi yang benar. *Innamâ al-A'mâl bi al-Niyyât*. Di dalam hadis Jibril Nabi Muhammad berkata bahwa Ihsan adalah “Menyembah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya, jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Ia melihat kamu”. Oleh karena itu, dalam konteks teologi politik, dimaknai bahwa setiap tindakan/perbuatan politik hendaklah dilakukan dengan penuh kesadaran bahwa semua itu dibawah pengawasan Tuhan. Kalaupun semua politisi dan rakyat pada umumnya menyadari hal ini, maka dapat dijamin tidak akan ada dan tidak akan laku politik Macheavilianisme dalam masyarakat. Karena dalam pengertian ihsan itu terkandung muatan nilai-nilai dan kualitas positif, yaitu kebajikan kejujuran, indah,

---

<sup>58</sup> Lihat Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga” dalam Akh. Minhaji (Editor in Chief), *Al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, (Yogyakarta : State University of Islamic Studies (UIN) Sunan Kalijaga, No. 65/VI/2000), h. 94-95.

rahmah, menyenangkan, selaras, serasi, khayr dan lain-lain.<sup>59</sup> Jadi, jelaslah sudah bahwa teologi politik itu haruslah berlandaskan etika/ akhlak/ moral. Moralitas politik merupakan pengalaman politik atau praktik politik imperatif moral. Ia menjadi fungsi manusia sebagai manusia. Manusia tidak akan menjadi manusia tanpanya. Makhluq tanpa kesadaran tuntutan moral bukan manusia.<sup>60</sup>

Pandangan teologi Mu'tazilah, sebagaimana telah disinggung di muka, bahwa sebuah kebaikan dapat dikerjakan oleh manusia dan juga oleh Tuhan, tetapi perbuatan buruk tidak mungkin dikerjakan oleh Tuhan, dalam hal ini Allah berfirman : *Apa saja kebaikan yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu adalah berasal darimu sendiri.* (Q. S. 4 : 79). *Barang siapa yang datang membawa kebajikan maka baginya adalah pahala yang lebih baik daripada kebaikan itu sendiri, dan barangsiapa datang dengan kejahatan, maka tidaklah diberi balasan kepada orang yang mengerjakan kebajikan tersebut, melainkan setimpal dengan apa yang mereka kerjakan dahulu* (Q.S. 28 : 84). Keterkaitan antara prinsip teologi dengan politik adalah ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa : *Adapun orang-orang yang beriman (teologi) dan beramal saleh (politik), baginya adalah pahala yang terbaik (al-husna),* (Q.S. 18 : 88).<sup>61</sup>

## G. JATI DIRI DAN PENCITRAAN BANGSA

Persoalan jati diri dan pencitraan bangsa adalah persoalan aksiologis, yaitu masalah value atau nilai. Pemikiran teologis yang bersifat mem-bebasikan adalah ketika agama dipahami sebagai protes terhadap masyarakat, bangsa dan negara dalam pri kehidupannya, di sinilah sebetulnya apa yang dimaksudkan sebagai

<sup>59</sup> Sachiko Murata dan William C. Chittick, *Trilogi Islam (Islam, Iman & Ihsan)*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1997), h. 294.

<sup>60</sup> Lihat, Paul Tillich, *Teologi Kebudayaan Tendensi, Aplikasi dan Komparasi*, terj. Miming Muhaimin, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2002), h. 159.

<sup>61</sup> Masih banyak lagi ayat-ayat yang mengupas masalah ini, periksa Q.S. 32 : 6-9, 40-64; 64 : 3; 28 : 77; 17 : 7; 53 : 31; 10 : 26; 2 : 83; 6 : 151; 17 : 22-24; 46 : 15; 16 : 128; 2 : 195; 5 : 13; 11 : 115; 4 : 125; 7 : 56; 5 : 85; 39 : 34;

dimensi kritis dan revolusioner dari agama. Dalam pengertian seperti ini agama lahir untuk menentang segala bentuk ketidakadilan dan ketimpangan sosial lainnya. Ia menentang segala bentuk tirani yang diakibatkan oleh kepentingan-kepentingan perseorangan dan didekte oleh *vested interest*-nya sendiri-sendiri, yang pada akhirnya menciptakan ketidakadilan sosial. Oleh karena itu agama tampil sebagai kepribadian politik (*dzat siyasiyah*), yaitu sekumpulan orientasi politik yang didapatkan oleh individu melalui proses sosialisasi politik. Ini mencakup tiga dimensi :

- 1) Nilai-nilai dan keyakinan-keyakinan dasar yang memiliki makna politis
- 2) Orientasi, sensitivitas, dan loyalitas yang memiliki tujuan politis Pengetahuan, informasi dan konsepsi politik.<sup>62</sup>

Jati diri dan pencitraan bangsa adalah merupakan identitas (*huwaiyyah*), yaitu hakikat sesuatu atau person yang menjadikannya berbeda dengan yang lain, ia merupakan moralitas dan karakter umat yang bersifat pemikiran dan ideologi, serta ciri-ciri pokok yang khas secara historis. Menurut Muhammad Imarah,<sup>63</sup> identitas merupakan ciri khas yang tetap, yang merupakan unsur warisan, dan karenanya sulit menerima perubahan. Artinya, ia adalah faktor-faktor tetap yang merupakan warisan peradaban. Untuk memudahkan pengidentifikasian, maka kata kuncinya adalah pertanyaan : Siapa bangsa kita? Bangsa yang beradab, memiliki kepribadian ketimuran, memiliki agama, memiliki falsafah hidup, budaya yang semuanya merupakan warisan leluhur yang membedakan karakter bangsa ini dengan bangsa-bangsa lain. Oleh karena itu, pencitraan diri hendaklah dilakukan dengan komitmen terhadap jati diri tersebut.

Kiprah politikpun hendaklah politik yang berperadaban, politik yang beretika. Ketika citra bangsa merosot akibat dari

---

<sup>62</sup> Utsman Abdul Mu'iz Ruslan, *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin*, (Solo : Era Intermedia, 2000), h. 47.

<sup>63</sup> Muhammad Imarah, *Al-Hawiyah wa al-Turats*, (Kairo : Dar al-Mustaqbal al-Arabi, 1984), h. 39-42.

merosotnya akhlak bangsa, maka tepatlah apa yang disenandungkan oleh seorang penyair Sayuki Beik : “*Innamâ al-Umamu al-akhlâqu mâ baqiat, in hum dzahabat akhlâquhum dzahabû*”. Agaknya sudah cukup jelas bahwa jati diri atau citra suatu bangsa amat ditentukan oleh akhlaknya. Membangun martabat bangsa adalah membangun etika politik. Posisi teologi politik adalah mengimplementasikan etika politik dalam berbangsa dan bernegara. Dengan demikian, pemikiran-pemikiran teologis (sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan (teologi).

Bentuk pemikiran yang dapat membawa transformasi sosial adalah yang berasal dari realitasnya sendiri, maka rekonstruksi tradisi-tradisi yang berpijak pada realitas empiris kemudian didialogkan kepada nilai-nilai teologis merupakan suatu tawaran untuk menteologikan politik dan tidak mempolitikkan teologi. Teologi dijadikan perangkat konseptual yang merefleksikan identitas agama. Dengan demikian pemikiran teologis tidak pernah berakhir, aktual dan dapat berperan (posisi) sebagai ideologi pencitraan dan penerapan konsep ihsan dalam komonitas sosial dan politik bangsa. Karena bangsa yang bermartabat itu adalah bangsa yang memiliki harga diri, maka hasilah harga diri itu dengan akhlakul karimah. Dalam konteks ini, penyusun *Kalilah wa Dimnah* menyatakan : “*al-Rajulu dzu al-Muru’ati yukramu ‘ala ghairi malin ka al-Asadi yuhabu wa in kana rabidlan*”. Seorang yang memiliki muru’ah (harga diri) itu dimuliakan meskipun tanpa harta, seperti singa, ditakuti meskipun ia diam dan menetap.

Komitmen suatu bangsa terhadap falsafah dan ideologi negara merupakan suatu keniscayaan yang tidak dapat ditawar-tawar, komitmen politik hendaklah senantiasa mengacu kepada kontrak politik, yaitu UUD-45 dan Visi Misi bangsa, serta program-program pembangunan. Semuanya akan berjalan baik manakala dilaksanakan dengan penuh kesadaran, bahwa semua

perbuatan manusia itu diperhatikan dan dinilai oleh Allah SWT. Oleh karena itu, dalam menyelenggarakan amanat, pemerintah dan rakyat yang dipimpin harus bersinergi dengan baik di bawah naungan dan bimbingan etika agama. Lebih baik bangsa ini hidup sederhana, para elite politik dan elit penguasa (pengusaha) tidak berpoya-poya, daripada menggadaikan harga diri bangsa dengan setumpuk utang dengan negara-negara lain. Tegakkanlah etika dan supremasi hukum dalam politik niscaya bangsa ini akan baik dan terhormat lagi bermartabat di mata negara-negara lain di dunia, juga terhormat di mata Allah SWT Sang Pemberi kehidupan.



## EPISTEMOLOGI DAN PILAR POLITIK BERNAFAS ISLAM

### A. PENGERTIAN ISTILAH DAN HISTORISITASNYA

Epistemologi berasal dari kata “*episteme*” yang berarti pengetahuan dan “*logos*” yang berarti teori; karenanya, secara harfiah epistemologi dapat diartikan sebagai teori pengetahuan.<sup>1</sup>Selain itu, epistemologi juga bisa diartikan sebagai pengetahuan tentang kebenaran dan cara-cara pendekatannya.<sup>2</sup>Selanjutnya, agar sampai pada derajat ilmu, maka pengetahuan harus memiliki sifat-sifat ilmiah, sebagaimana dituturkan oleh Poedjawijatna,<sup>3</sup> yang meliputi :

1. Objektif, yaitu sesuai dengan obyek, sebagaimana telah diketahui bahwa ilmu itu untuk mencari kebenaran, dan kebenaran itu akan bisa dicapai apabila pengetahuan sesuai dengan obyeknya;

---

<sup>1</sup>Lihat penjelasan Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam, Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta : UI Press, 1983), h. 1. Ada yang memberi definisi---secara sederhana---sebagai “*the theory of the nature of knowing and the means by which we know*”. Di sini titik tekannya adalah pada istilah “*know*” yang berarti tahu yang mana bagi seseorang yang mempunyaio kebenaran baginya tidak selalu benar bagi orang lain. Lihat, R.J. Hollingdale, *Western Philoshopy*, (London : Kahn & Averill, 1993), h. 37.

<sup>2</sup>Yusuf Qardhawi, *Epistemologi Al-Qur'an (al-Haq)*, terj. Moh. Luqman Hakim, (Surabaya : Risalah Gusti, 1996), cet. II, h. ix. Lihat juga Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 52-53.

<sup>3</sup>Poedjawijatna, *Pembimbing Kearah Alam Filsafat*, (Jakarta : Bina Aksara, 1987), h. 24-26.

2. *Metodos*, artinya adalah kebenaran yang obyektif itu hendaknya diperoleh dengan cara-cara tertentu secara prosedural dan bukan secara kebetulan;
3. *Universal*, maksudnya adalah pengetahuan itu harus berlaku umum dan bukan hanya berlaku untuk obyek yang diteliti saja melainkan harus berlaku juga bagi obyek yang sejenis yang tidak diteliti dan bisa dimanfaatkan oleh setiap orang yang membutuhkannya;
4. *Sistematis*, maksudnya adalah susunan dari sesuatu hal itu ada hubungannya satu dengan yang lain dan merupakan satu kesatuan organis.

Di samping itu, ilmu pengetahuan juga mengandung karakteristik-karakteristik tertentu, sebagaimana diungkapkan oleh Abi Kusno<sup>4</sup> berikut ini, yaitu :

1. *Verifiable Evidence*; Upaya memperoleh kebenaran ilmu pengetahuan dengan cara melakukan observasi-observasi yang bersifat konkrit dan berdasarkan fakta di mana keakuratannya dapat diuji, diukur, dihitung dan dicek ulang oleh pengamat yang lain. Dalam konteks ini, fakta dalam ilmu pengetahuan bukanlah sekedar ilusi atau kesepakatan orang banyak, tetapi pernyataan tentang realitas (kenyataan) yang dilakukan secara seksama oleh para pakar, kemudian mereka sepakat bahwa pernyataan tersebut akurat.  
Berkaitan dengan variabel *evidence* itu dan kerasionalannya, maka kebenaran dalam ilmu sosial termasuk di dalamnya ilmu politik tidaklah bersifat absolut dalam arti benar kapan saja, di mana saja dan dalam kondisi apa saja, tetapi kebenaran ilmiahnya lebih bersifat tentatif/ eksperimental.
2. *Ethical Neutrality*; Ilmu pengetahuan adalah pengetahuan dan hal tersebut dapat dipergunakan oleh seseorang untuk maksud-maksud yang berbeda. Setiap penggunaan dari pengetahuan ilmiah mencakup pertimbangan nilai di dalamnya, dan nilai tersebut biasanya didasarkan atas kepentingan pihak yang akan menggunakan pengetahuan tersebut. Dengan kata lain, sebenarnya secara etis, ilmu

---

<sup>4</sup>Lihat pemaparan Abi Kusno, *Parameter Ilmu Sosial dalam Islam*, Makalah Seminar, (Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 1995), h. 5-6.



pengetahuan itu netral, ia mencari pengetahuan tetapi nilai-nilai kemasyarakatan menentukan penggunaannya. Sebagai contoh dapat dikemukakan pengetahuan tentang politik, di mana hal ini bisa saja dipergunakan untuk melestarikan demokrasi tetapi bisa juga untuk membangun suatu pemerintahan yang diktator dan yang semisalnya.

Epistemologi atau *theory of knowledge* yang oleh para ilmuwan disebut sebagai cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat (*nature*) dan lingkup pengetahuan, pranggapan-pranggapan (*presupposition*) dan dasar-dasarnya serta reliabilitas umum untuk mengklaim sesuatu sebagai pengetahuan. Ilmu pengetahuan itu dikembangkan oleh para filosof dengan cara melalui *reason* dan *sense*, yang diawali dengan sikap skeptis terhadap sesuatu. Dari sinilah kemudian berkembang apa yang disebut dengan epistemologi. Platolah yang dianggap sebagai *the real organisator of epistemology*, karena dialah yang mula-mula memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan pengetahuan.<sup>5</sup>

Untuk bisa disebut sebagai pengetahuan, pada dasarnya hanya disyaratkan agar seorang yang merasa mempunyai pengetahuan itu tahu dengan yakin (*sure*). Namun tidak disyaratkan agar dia tahu sesuatu tentang apa yang ia klaim dengan *absolutely certain*. Dengan kata lain, pengetahuan mensyaratkan kemampuan untuk memberi landasan (*grounds*). Sering kali seseorang terjebak untuk beranggapan bahwa pengetahuan itu harus selalu empiris dan positivistic. Padahal hal ini hanyalah sebagian dalam perjalanan sejarah epistemologi. Untuk ini agaknya cukup krusial jika lebih jauh dibahas secara lebih luas mengenai ilmu pengetahuan (*the nature of science*).

Terdapat suatu pandangan umum bahwa kebenaran segala hal harus bisa dibuktikan secara ilmiah, pendapat ini sering disebut sebagai saintisme atau naturalisme. Lebih radikal lagi disebutkan bahwa segala hal yang ada itu bersifat material, tetap dan mekanis. Namun demikian, keyainan ini dibantah dengan argumen bahwa bagaimana pun pengetahuan obyektif ilmuwan itu entah bagaimana bebas dari segala subyektivitas, tetapi, pengetahuan sejati selalu mempunyai unsur subyektif di samping unsur obyektif. Bahkan, gagasan bahwa kemampuan manusia memiliki pengetahuan

---

<sup>5</sup>A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, (Jakarta : Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2001), h. 3.

obyektif murni itu amat menyesatkan, karena keadaan semacam itu pada aktualnya menetapkan kebabalan, bukan pengetahuan ! Kebabalan yang menyertai segala pandangan yang memutlakkan pengetahuan obyektif bisa dipandang sebagai minimal, kebabalan akan sifat mitologis keyakinan subyektif yang membentuk pondasi pokok pandangan-pandangan semacam itu.

Saintisme adalah teori epistemologi dan naturalisme adalah teori metafisis. Oleh karena itu, kata Palmquis, saintisme dan naturalisme bukanlah bagian dari ilmu, bukan pula diwajibkan oleh hakikat ilmu; alih-alih, keduanya adalah filsafat ilmu. Sebab, dunia terdiri lebih dari sekedar materi yang ditentukan secara mekanis, bahwa ilmu adalah salah satu cara penemuan kebenaran yang sah, dan bahwa pandangan-pandangan tentang ilmu ini menyediakan pondasi yang baik untuk penelitian ilmiah di samping alternatif-alternatif yang lebih cenderung sempit. Harus diingat, bahwa kebenaran mutlak itu tidak ada hubungannya dengan ilmu itu sendiri, ada banyak kekuatan yang tersingkir dari filsafat, seperti saintisme dan naturalisme.<sup>6</sup>

Karl Popper menegaskan bahwa ilmuan tidak berawal dengan observasi telanjang, tetapi dengan hepotesis yang berfungsi seperti premis deduksi. Ilmuan mengasumsikan hepotesis ini kemudian mengujinya melalui berbagai eksperimen untuk pembuktian. Induksi saja takkan memungkinkan ilmuan untuk mencapai simpulan faktual; namun deduksi dan induksi bersama-sama mampu melakukannya. Dalam upaya mencari kepastian, patut dicatat pandangan Paul Fayerbend yang mengatakan bahwa daripada mencari sebuah teori ilmiah yang sempurna lebih baik mengembangkan teori; semakin berbeda teori-teori ilmiah, semakin baik teori-teori itu kendati tampaknya berlawanan satu sama lain.<sup>7</sup> Oleh karena itu eksplorasi tentang epistemologi ilmu politik Islam diniscayakan akan memberi manfaat dalam mengembangkan teori-teori baru.

---

<sup>6</sup>Lihat penjelasan lebih komprehensif pada tulisan Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 265-267.

<sup>7</sup>Lihat umpamanya, Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 277. Bandingkan, A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, (Jakarta : Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2001), h. 5.

Selanjutnya kata *politique* berasal dari bahasa Yunani, *politique*, *politics* atau *politi cus* berasal dari kata *police* yang berarti kota. Kata *politique* dalam bahasa Yunani tersebut identik dengan kata “siyasah” dalam bahasa Arab yang bisa diartikan mengemudi, mengendalikan, mengatur dan lain sebagainya.<sup>8</sup> Di samping itu, politik bisa juga diartikan sebagai segala urusan dan tindakan meliputi kebijakan, siasat dan semisalnya, mengenai pemerintahan negara terhadap negara lain; dan bisa diartikan sebagai kebijakan atau cara bertindak dalam menghadapi atau menangani suatu masalah.<sup>9</sup> Ada juga yang menganggap ilmu politik sinonim dengan ilmu pemerintahan (*government*) di mana ilmu ini mencakup dua unsur utama, yaitu “teori politik” dan “administrasi pemerintahan”, hanya saja keduanya tidak membicarakan tingkah laku politik secara luas.<sup>10</sup>

Politik, dalam terminologi syar’i, adalah mengurus kepentingan orang banyak dalam lingkup *Daulah Islamiyah* dengan cara-cara yang dapat merealisasikan kemaslahatan umum, menghilangkan kemudharatan, tidak melanggar batas-batas syaria’h dan kaidah-kaidah asasinya. Oleh karena itu maka tidak diragukan lagi bahwa politik adalah wajib baik ditinjau dari segi syar’i maupun akal. Cukup banyak dalil-dalil al-Qur’an yang mendukung kewajiban politik. Sedangkan secara akli, dikarenakan urusan manusia tidak mungkin tertangani melainkan dengan adanya pemimpin yang bertanggung jawab. Begitu urgennya keberadaan pemimpin, yang dapat memaksimalkan ajaran amar ma’ruf nahi munkar, maka membentuk sebuah pemerintahan merupakan kewajiban agama dan bentuk pendekatan diri kepada Allah. Dalam menjalankan roda pemerintahan itu termasuk pendekatan yang paling utama. Pemerintahan akan rusak bila manusia hanya mengejar jabatan dan harta. Maka dari itu, melaksanakan pemerintahan yang adil merupakan suatu

---

<sup>8</sup>Ali Syari’ati, *Ummah dan Imamah, Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1995), h. 55.

<sup>9</sup>Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*, (Bandung : Mizan, 1997), h. 416.

<sup>10</sup>Abi Kusno, *Parameter Ilmu Sosial dalam Islam*, Makalah Seminar, (Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 1995), h. 3.

keniscayaan dalam Islam, dengan kata lain, politik yang adil merupakan bagian yang tak terpisahkan dari syari'ah.<sup>11</sup>

Pasca meninggalnya Rasulullah saw, persoalan yang mula-mula muncul ke permukaan dalam sejarah Islam klasik adalah persoalan politik. Hal ini merupakan sesuatu yang agak ganjil. Bahkan Harun Nasution memandangnya sebagai hal yang aneh, karena ternyata persoalan politik mendahului persoalan teologis,<sup>12</sup> yaitu perbedaan pendapat masalah suksesi kepemimpinan, siapa yang akan menggantikan kedudukan Rasulullah saw sebagai kepala negara. Sebagaimana telah diketahui, bahwa setelah wafatnya Rasulullah saw, kaum Muslimin di Madinah terbentuk kelompok-kelompok politik yang berbedas-beda, seperti kelompok kaum Anshar, Muhajirin dan kelompok Bani Hasyim yang memiliki pemimpin sendiri-sendiri, Sa'ad bin Ubaidah untuk kelompok Anshar, sementara Muhajirin mendukung Abu Bakar dan Umar bin Khattab, sedangkan Bani Hasyim memberikan dukungan mereka kepada Ali bin Abi Thalib. Adanya friksi-friksi politik tersebut dengan sendirinya menimbulkan pemikiran di bidang politik. Kelompok Anshar dan Muhajirin berkumpul di balairung *Bani Sa'idah* dan mengadakan perdebatan politik, sementara Bani Hasyim masih berkabung atas kepergian Nabi. Akhirnya, dalam perdebatan kedua kelompok tersebut menyetujui terpilihnya Abu Bakar atas usul dari Umar bin Khattab, sebagai kepala negara.<sup>13</sup> Atas fenomena historis ini, di kalangan para pemerhati dan pengkaji sejarah Islam klasik, khususnya masalah pemikiran politik Islam, mereka membangun argumentasi dan rasionalisasi sebab-sebab kenapa Rasulullah saw tidak menunjuk penggantinya.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup>Lihat, "Kerancuan Politik" dalam *Al Furqon*, Edisi 7 Tahun IV, Shofar 1426.

<sup>12</sup>Berpangkal dari persoalan politik, pada akhirnya memunculkan persoalan teologis yang melahirkan aliran Khawarij, Syi'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah dan lainnya. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 1-11. Bandingkan, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta : UI-Press, 1978), Jilid I, h. 92. Lihat juga , Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London : Macmillan Press Ltd, 1970), h. 139.

<sup>13</sup>Lihat, Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, (Indianapolis : American Trusst Publications, 1986), h. 42.

<sup>14</sup>Persoalan kenapa Rasulullah saw tidak menunjuk penggantinya semasa ia masih hidup, beberapa argumentasi dan rasionalisasi telah dibangun. Untuk lebih jelasnya, lihat, Thomas Arnold, *The Caliphate and Holy Roman Empire*, h. 19.

Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai realitas ideal sumber hukum Islam, termasuk masalah politik pemerintahan, tidak menyebutkan secara eksplisit sistem dan bentuk pemerintahan, melainkan hanya ide dasar dan prinsip-prinsip pemerintahan dan kepala negara yang memimpin. Adapun bentuk dan sistem pemerintahan yang konkrit tergantung ijtihad umat Islam, karena prinsip-prinsip politik yang ada dalam kedua sumber pokok Islam itu pun sedikit sekali mengungkap persoalan politik pemerintahan.<sup>15</sup> Bahkan menurut Abu Zahrah, tidak ada satupun nash yang qath'y atau isyarat yang jelas tentang siapa yang akan menggantikan posisinya sebagai kepala negara setelah ia wafat. Beberapa sahabat meminta Nabi untuk menunjuk dan mengangkat penggantinya. Namun Nabi menolak untuk berbuat demikian, seraya bersabda bahwa apabila mereka (umat Islam) memberontak terhadap pengganti yang diangkat oleh Nabi, maka mereka akan dihukum. Seandainya Nabi mengangkat seorang pengganti dan merinci suatu cara tertentu dalam pemilihan, maka cara itulah yang menjadi satu-satunya cara pengangkatan seorang kepala negara, dan ketentuan yang bersifat membatasi itu akan menyebabkan kesulitan besar dalam perkembangan pemerintahan dalam Islam.<sup>16</sup>

Pada saat Nabi menderita sakit menjelang wafatnya, perintah Nabi kepada Abu Bakar untuk menggantikan dirinya menjadi imam shalat. Tentu saja perintah ini tidak serta merta ditafsirkan sebagai isyarat penunjukan Abu Bakar sebagai pengganti kepala negara dan kepala pemerintahan. Karena di samping tidak proporsional, juga tidak etis. Para pengkaji pemikiran politik Islam melihat bahwa tidak ada relevansi antara menjadi imam shalat dan

---

<sup>15</sup>Lihat, Nasih N. Ayubi, *Political Islam : Religion and Politics in The Arab World*, (London : Reutledge, 1991), h. 1-2. Mengapa al-Qur'an tidak menjelaskan dasar-dasar kekhalifahan serta syarat-syarat dan sifat-sifat orang yang akan menjadi khalifa ?, jawabannya, bahwa al-Qur'an telah menetapkan tiga dasar pemerintahan dalam Islam, yaitu : keadilan, musyawarah dan kepatuhan *ulil amri*, baik dalam hal-hal yang disukai atau tidak disukai oleh umat Islam, kecuali *ulil amri* itu memerintahkan kedurhakaan kepada Allah dan Rasul-Nya, maka dalam keadaan demikian seorang *ulil amri* tidak boleh dipatuhi, bahkan harus dimakzulkan. Lihat, Sayyid Quth, *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, (Beirut, Kairo : Dar al-Syuruq, 1981), Cet ke-7, h. 101-108.

<sup>16</sup>Jadi, dengan tidak menunjuk pengganti dan menetapkan suatu cara tertentu, maka Nabi telah bertindak sesuai dengan jiwa al-Qur'an mengenai masalah tersebut. Lihat, Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, (Indianapolis : American Trusst Publications, 1986), h. 41.

menjadi khalifah.<sup>17</sup> Seiring dengan ini, walaupun ada hadis Nabi (baca : Hadis Khadir Khom) yang menyatakan pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai pengganti Rasulullah kelak, itu pun dipertanyakan keabsahannya. Karena di kalangan Arab kala itu, tidak ada tradisi pengangkatan pemimpin yang masih berusia muda.<sup>18</sup>

Bermula dari kedudukan Nabi yang tidak saja sebagai Rasul (pemimpin agama, sebagai Nabi tentu Muhammad tak tergantikan), tetapi sekaligus sebagai kepala negara. Maka dalam pemikiran politik Islam muncul pendapat bahwa Islam adalah *din wa siyasah*, yang menegaskan bahwa tidak ada pemisahan antara agama dan politik.<sup>19</sup> Dalam konteks ini, al-Ghazali menandaskan, “*al-din wa al-mulk tau’aman fala yastaghni ahadu-huma min alk-akhar* (aga daan pemerintahan adalah saudara kembar, yang satu tidak bisa jalan tanpa yang lain).<sup>20</sup> Oleh karena itu, integrasi politik ke dalam agama terlihat jelas dalam ekspresi keagamaan dan politik Nabi Muhammad saw, dan selanjutnya dalam banyak hal dilanjutkan dan diikuti oleh al-Khulafa’ al-Rasyidun dan khalifah Umar bin Abdul Aziz.

Merujuk pada konsep dan praktek politik zaman Nabi dan Khulafa’ al-Rasyidun di atas, maka tidak salah Ian Adams mengatakan bahwa pemikiran politik Islam, tidak hanya berkutat di sekitar gagasan tentang negara, tetapi juga membahas ide-ide tentang komunitas Muslim yang dipimpin oleh khalifah (penerus Nabi). Khalifah ini memiliki status sebagai pemimpin politik dan agama yang mesti ditaati oleh seluruh anggota komunitas Muslim. Khalifah menjalankan kekuasaannya dibimbing oleh saran-saran dari ulama yang terdiri dari para sarjana agama yang ahli di bidang syari’ah, atau hukum Tuhan yang tertuang dalam al-Qur’an dan

---

<sup>17</sup> Apabila hal itu merupakan isyarat, kata Abu Zahrah, untuk mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah, tentu saat itu kasus ini menjadi argumen perdebatan, tetapi ternyata tidak. Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta : Logos Publishing House, 1996), h. 23.

<sup>18</sup> Lihat, M.A. Shaban, *Sejarah Islam : Penafsiran Baru 600-750*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993), h. 21.

<sup>19</sup> Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 229.

<sup>20</sup> Lihat, Gustave E. Von Grunebaum, *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, (Jakarta : Yayasan Perhidmatan, 1983), h. 217.

hadits Nabi.<sup>21</sup> Pernyataan ini mengindikasikan bahwa pemikiran politik Islam itu mutlak berlandaskan al-Qur'an dan hadis Nabi, melaksanakan hukum-hukum syari'ah dalam masyarakat dan negara melalui kepemimpinan seorang khalifah.

Pada tataran historis, pengkaji pemikiran politik Islam akan menemukan dalam sejarah Islam selama enam atau tujuh abad peertamanya suatu mozaik yang mencengangkan dari aliran-aliran politik praktis yang saling bersaing.<sup>22</sup> Seperti aliran politik Sunni dan Syi'ah yang dapat dilacak dari balairung *Bani Sa'idah*, sesaat setelah Nabi wafat yang memperdebatkan tentang suksesi kekhalifahan. Namun sesungguhnya yang lebih dapat dipercaya adalah dengan terjadinya tragedi "karbala" yang menjadi "*turning point*" disaat terbunuhnya cucu Nabi, Husein secara mengenaskan, perselisihan ini tidak hanya terjadi pada abad ke-6 dan 7 pertama dalam sejarah Islam saja, tetapi secara tajam berlanjut hingga kini.<sup>23</sup> Di samping itu, di sepanjang bentangan sejarah Islam, lahir pula tokoh-tokoh penting pemikir politik dengan konsepsi dan persepsi mereka masing-masing mengenai landsan-landasan kewenangan penguasa dan batas-batas ketaatan rakyat terhadap penguasa. Di antaranya adalah : Ibnu Arabi, Al-Farabi, Al-Mawardi, Asl-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, Sayyid Quthb, Al-Maududi, Muhammad Asad, Khumaini, Ali Abdurraziq, Thaha Husein, Muhammad Abduh, Husain Haikal dan lain-lain.

## B. EPISTEMOLOGI ILMU POLITIK ISLAM

Arif Furqon, mungkin berpijak atau setuju pada pendapat Richard A. Posner,<sup>24</sup> yang mempersoalkan apakah politik Islam itu sebuah ilmu. Menurut dia, politik Islam itu ia rasakan

---

<sup>21</sup>Lihat, Ian Adams, *Political Ideology Today*, terj. Ali Noerzaman, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik dan Masa Depan*, (Yogyakarta : Penerbit Qalam, 2004), h. 427.

<sup>22</sup>Lihat, Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin : University of Texas, t.t), h.4.

<sup>23</sup>Lihat, Sayyid Husain m. Jufri, *Islam Syi'ah*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1991), h. 14.

<sup>24</sup>Richard A. Posner mengatakan "*scientific method plays little role in legal reasoning*" .... "*the trial is not modeled on scientific inquiry*", kata "*scientific inquiry*" yang ia maksudkan tentu yang berdasarkan empiris, sebagaimana ciri science, sehingga metode yang dipakai dalam mengembangkan ilmu politik Islam tidak akan tepat. Lihat, Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence* (Cambridge : Harvard University Press, 1990), h. 62.

keberadaannya, sebagaimana ia merasakan adanya ekonomi Islam, tetapi secara empiris ilmiah dia masih mempersoalkannya.<sup>25</sup> Persoalan pokok epistemologis ilmu politik Islam karena label “Islam” pada dasarnya lebih dekat kepada teologi dan kepada metafisika daripada kepada science. Sebab bagaimanapun, warna berbagai dimensi horizontal tidak bisa lepas dari dimensi vertikal, yaitu keyakinan akan keesaan Tuhan (*tauhid rububiyah, tauhid uluhiyyah* dan *tauhid hakimiyyah bahkan tauhid sifatiyah*) menjadi dasar interaksi sosial dan politik. Jika Posner dan Arif Furqon mengatakan bahwa politik Islam tidaklah *scientific*, lalu apakah politik Islam harus dikubur---termasuk menurut paham positivisme--- tentu saja jawabnya tidak., karena politik Islam sudah berlangsung sejak turunnya Islam sehingga harus tetap jalan---meskipun tanpa ilmiah---oleh karena mempunyai kedudukan seperti halnya teologi dan filsafat.

Harold I. Brown menanggapi kemelut di atas dengan mengatakan bahwa :”*No these becomes a part of the body of scientific knowledge unless it has been put before and accepted by community of scientists*”<sup>26</sup> dari pernyataan ini agaknya, penerimaan dari masyarakat ilmunan merupakan kunci yang menentukan dalam kajian epistemologi. Oleh karena itu, Brown secara singkat membuat batasan science dengan ungkapan bahwa *scientific knowledge is the consensus of the scientific community*, artinya pengetahuan ilmiah adalah hasil konsensus masyarakat ilmunan. Selanjutnya Brown menegaskan *scientific theories develop and are accepted and overthrown*,<sup>27</sup> artinya teori-teori ilmiah itu berkembang lalu diterima dan dalam kesempatan lain dibuang dan diganti dengan yang lain hasil penemuan baru. Konsep yang baru itu biasanya dibangun atas dasar konsep yang sudah ada. Artinya adanya kontinuitas antara konsep dan teori yang sudah ada dengan terori yang sedang berkembang dan nantinya dengan teori yang bakal muncul.

---

<sup>25</sup>Dialog penulis dengan Arif Furqon, selaku Direktur Pendidikan Tinggi Islam terjadi pada tahun 2004 pada saat penulis dipanggil menghadap ke Jakarta dalam rangka pembukaan program studi Pemikiran Politik Islam.

<sup>26</sup>Lihat pemaparan Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment : The New Philosophy of Science* (Chicago : University of Chicago Press, 1979), h. 150

<sup>27</sup> Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment : The New Philosophy of Science* (Chicago : University of Chicago Press, 1979), h. 154.



Paparan singkat di atas, paling tidak, dengan merujuk pada pendapat Brown tersebut, akan sangat membantu ketika membahas mengenai politik Islam, yaitu dengan menggunakan ukuran dan standar epistemologi sebagaimana diuraikan oleh Brown tadi. Dengan demikian, tidaklah perlu dirisaukan akan keabsahan dari disiplin ilmu politik Islam ditinjau dari aspek epistemologinya. Karena menurut Carl Joachim Friedrich, pengertian ilmiah itu mesti diberi interpretasi secara longgar, yakni esensi kerja ilmiah, sehingga terjadi kesepakatan di kalangan ilmuwan.<sup>28</sup> Oleh karena itu, jika ada kesepakatan dengan pendapat Brown dan Friedrich tadi, bahwa *the only permanent aspect of science is research*, maka riset merupakan tantangan untuk mengembangkan ilmu politik Islam.<sup>29</sup> Berkaitan dengan riset ini tentu saja tidak bisa bebas dari konsep dan teori yang sudah ada. Maka dari itu, filsafat ilmu atau epistemologi seharusnya ditempatkan pada alat untuk kajian lebih mendalam dan benar, bukan ditempatkan sebagai “ilmu” tersendiri yang harus dihafal definisi-definisinya.

Para mujtahid pemikiran politik Islam, terutama yang cenderung pada paham sekuler, menengarai bahwa masalah politik secara etimologi, apa lagi secara terminologi, tidak ditemukan secara jelas di dalam al-Qur'an. Namun bukan berarti bahwa al-Qur'an tidak membahas masalah politik tersebut. Sungguh relatif banyak para ulama yang menyusun karya ilmiah di bidang politik yang merujuk al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber pijakan mereka. Tentu saja tidak secara eksplisit melainkan nilai-nilai substantif yang bersifat implisit mengandung makna politik pemerintahan dan kenegaraan.

Pada dasarnya, memang al-Qur'an adalah merupakan kitab suci keagamaan, sebagaimana telah disinggung dahulu, akan tetapi pembicaraan-pembicaraan di dalamnya tidak terbatas pada masalah

---

<sup>28</sup>Lihat, Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago : University of Chicago Press, 1963), h. 4.

<sup>29</sup>Fenomena empiris berlangsung dengan telah terjadinya *desacralization* pada ilmu-ilmu sekuler, yang berarti telah tercerabut dari akar semulanya yang selama ini selalu berorientasi pada empiris atau bahkan materialis, tanpa mempertimbangkan atau mendasarkan pada hal-hal yang metafisis. Jika anggapan ini mutlak maka akan terjadi konflik dengan beberapa disiplin ilmu yang mendasarkan diri pada metafisika seperti filsafat, pada intuisi seperti psikologi. Maka epistemologi politik Islam yang bersandar pada metafisika dan teologi bahkan wahyu ilahi merupakan sebuah kebenaran. Lihat umpamanya kajian, Sayyed Husein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany : State University of New York, 1989), h. 1.

keagamaan saja. Ia berbicara menyangkut seluruh aspek kehidupan manusia. Al-Qur'ân juga bukan buku filsafat, bukan pula buku ilmu pengetahuan dan ilmu politik, sebagaimana juga telah disinggung di atas, namun demikian, di dalamnya terkandung pembicaraan-pembicaraan yang bersifat filosofis dan isyarat-isyarat ilmu pengetahuan serta isyarat-isyarat tentang politik pemerintahan. Dalam konteks ini agaknya tepat dikemukakan pendapat Seyyed Hossein Nasr, yang mengatakan bahwa al-Qur'ân adalah prototype dari segala buku yang melambangkan pengetahuan<sup>30</sup>, seperti umpamanya pengetahuan etika, politik, filsafat, teologi, fiqh, tasauf, ekonomi, kemasyarakatan dan lain sebagainya.

Meskipun al-Qur'ân mengandung isyarat dan pembicaraan mengenai berbagai persoalan manusia, akan tetapi pembicaraannya tentang suatu masalah tidak tersusun secara sistematis seperti halnya buku-buku ilmiah sekarang ini yang ditulis oleh manusia. Pembicaraan dalam al-Qur'ân pada umumnya bersifat global, parsial, dan sering kali menyampaikan suatu masalah dalam prinsip-prinsipnya saja. Akan tetapi, sifat pembicaraan yang bersifat global itulah yang merangsang kajian tidak habis-habisnya oleh para cendekiawan, mulai dari generasi *al-Sâbiqûn al-Awwalûn* hingga sekarang. Menurut Fazlur Rahman, ada 8 tema pokok yang menjadi pembicaraan dalam al-Qur'an, yaitu tentang tuhan, tentang manusia sebagai individu, tentang manusia sebagai masyarakat, tentang alam semesta, tentang kenabian dan wahyu, tentang eskatologi, tentang setan dan kejahatan, dan tentang lahirnya masyarakat Muslim.<sup>31</sup> Menurut Rasyid Ridha, jika al-Qur'ân disusun dengan sistematika “ilmiah”, seperti buku-buku karangan manusia, niscaya al-Qur'ân sudah lama menjadi usang dan ketinggalan zaman.<sup>32</sup>

Dari nilai-nilai atau prinsip-prinsip dasar tersebut, agaknya pandangan utama Sayyid Quthb mengenai politik pemerintahan

---

<sup>30</sup>Lihat umpamanya Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London : George Allen & Unwin Ltd., 1972), h. 37.

<sup>31</sup> Lihat, misalnya Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran* (Cichago : Bibliotika Islamica, 1980). Agaknya pembicaraan tentang lahirnya masyarakat Muslim itulah yang banyak menyoroti persoalan-persoalan yang berkaitan dengan hubungan syari'ah Islam dengan Negara, karena ia berbicara mengenai sistem pemerintahan dan hal-hal yang berkaitan dengannya.

<sup>32</sup>Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Wahy al-Muhammadi* (Kairo : Maktabah al-Qâhirah, 1960), h. 107-108.

dalam Islam, ia fokuskan pada asas syari'ah dalam beberapa masalah, yaitu adanya tiga prinsip dasar yang dijadikan acuan dalam pengelolaan negara Islam, "keadilan penguasa, ketaatan rakyat, dan adanya musyawarah antara penguasa dan rakyat"<sup>33</sup>. Meskipun hanya tiga persoalan yang menjadi titik tekannya, namun secara substansial, dari nilai-nilai dasar yang telah dikemukakan oleh Masykuri Abdillah tersebut, nampaknya sudah terakomodir di dalamnya, sebagaimana uraian berikut ini :

### 1) Keadilan Penguasa

Persoalan keadilan penguasa ini merupakan sebuah konsepsi mendasar bagi Quthb, karena berlaku adil merupakan perintah Syâri', yaitu Allah Swt., yang terdapat dalam al-Qur'ân, di antaranya adalah :

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

*"Sesungguhnya Allah memerintah kamu untuk berlaku adil"* (Q.S. al-Nahl : 90).

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

*"...dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, supaya kamu menetapkan dengan adil..."* (Q. S. al-Nisâ' : 58).

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

*"...dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabatmy sendiri ..."* (Q. S. al-An'âm : 152).

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

*"...dan hendaklah jangan sekali-kali kebencianmu kepada sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil."*

<sup>33</sup>Sayyid Quthb, *Al- 'Adâlah*, h. 101-108.

*Berlaku adillah, karena hal itu lebih dekat kepada takwa...”(Q.S. al-Mâidah : 8).*

Dalam sebuah hadits dikemukakan bahwa :

*“Sesungguhnya orang yang paling dicintai dan dekat kedudukannya di sisi Allah pada hari kiamat nanti adalah Pemimpin yang adil, dan sesungguhnya yang paling dibenci oleh Allah dan akan memperoleh siksaan yang amat pedih adalah pemimpin yang zhalim” (H.R. Bukhari, Muslim dan al-Tirmidzi).*

Asas syari’ah (prinsip keadilan), sebagaimana telah disebutkan oleh Sayyid Quthb tersebut,<sup>34</sup> merupakan keadilan yang mutlak yang tidak akan miring keputusannya karena terpengaruh oleh perasaan cinta maupun benci, yang tidak dapat berubah kaidahnya karena adanya suka dan tidak suka; suatu keadilan yang tidak terpengaruh oleh hubungan kerabat antara berbagai individu dan tidak pula oleh perasaan benci antar suku. Di sini setiap individu menikmati keadilan yang sama, tidak ada diskriminasi antara mereka yang muncul karena nasab dan kekayaan, karena uang dan pangkat sebagaimana yang ada pada ummat di luar Islam, walaupun antara kaum Muslimin dan orang-orang non-Islam itu terdapat permusuhan dan kebencian. Hal yang demikian ini, merupakan nilai keadilan yang belum pernah dicapai oleh Hukum Internasional manapun dan juga oleh hukum lokal manapun sampai detik ini.<sup>35</sup>

Tentang urgensi keadilan dalam pemerintahan ini, Quthb menantang para teoritis-teoritis politik, bahwa konsep Islam mengenai hal itu tidak hanya omong kosong, sistem pemerintahan yang berbasis keadilan Islam ini bukan semata-mata sekedar teori-teori mati, tetapi telah terbukti dalam kenyataan hidup sehari-hari. Dalam hal ini, ia menunjukkan

---

<sup>34</sup>Sayyid Quthb, *Al-‘Adâlah*, h. 129-130.

<sup>35</sup>Sayyid Quthb, *Al-‘Adâlah*, h. 130. Keampuhan ayat ini dikomentari oleh Quraish Shihab, bahwa Rasyid Ridha, seorang pakar tafsir, berpendapat bahwa, “Seandainya tidak ada ayat lain yang berbicara tentang hal pemerintahan, maka ayat-ayat yang dikemukakan Quthb di atas telah amat memadai” untuk dasar pijakan politik pemerintahan, lihat misalnya, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung : Mizan, 1997), Cet, Ke-enam, h. 426.

bukti-bukti historis yang telah mencatat berbagai contoh tentang keadilan Islam ini secara *mutawatir*.<sup>36</sup>

Keadilan penguasa ini merupakan salah satu kewajiban pemimpin sesuai dengan ketetapan syari'ah Islam dan nash dalam menegakkan syari'ah Islam dalam menangani urusan negara dan pemerintahan sesuai dengan batasan hukum-hukum syari'ah Islam. Dalam konteks ini, Al-Mawardi berkata: "kepemimpinan merupakan inti khilafah nubuwwah untuk menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia".<sup>37</sup> Sementara Ibnu Taimiyyah mengatakan: "Kepemimpinan negara merupakan khilafah yang berasal dari Allah untuk menerapkan syari'ah Allah".<sup>38</sup> Kedua pendapat tersebut agaknya sejalan dengan pemikiran sayyid Quthb bahwa tugas fundamental seorang pemimpin Muslim ialah menegakkan hukum Allah di muka bumi, yaitu secara sungguh-sungguh menerapkan syari'ah Islam dalam segala medan kehidupan manusia secara menyeluruh.<sup>39</sup>

Sayyid Quthb menempatkan posisi keadilan pada urutan pertama dalam pemikiran sistem politiknya. Bahkan lebih dari itu, ia menulis khusus sebuah buku tentang keadilan ini, yaitu tentang keadilan sosial. Menurut Quthb, keadilan sosial adalah sarana untuk menghilangkan kemiskinan dan meratakan pendapatan. Keadilan sosial Islam adalah keadilan kemanusiaan yang meliputi seluruh segi dan dasar kehidupan manusia. Ia bukan semata-mata keadilan ekonomi saja, tetapi juga menyangkut pemikiran dan sikap, hati dan kesadaran.<sup>40</sup>

Dengan kata lain, menurut penulis, keadilan sosial Islam tidak hanya menyangkut nilai-nilai ekonomi dan material saja, akan tetapi juga nilai-nilai spiritual dan moral bersama.

---

<sup>36</sup>Pembahasannya secara terperinci telah Sayyid Quthb kemukakan pada, *Al-Adâlah*. Dan juga dapat dilacak pada kitab-kitab sejarah Islam, yang dikarang oleh para pakarnya.

<sup>37</sup>Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 5.

<sup>38</sup>Ibnu Taimiyyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, h. 5.

<sup>39</sup>Syari'ah Islam sudah menetapkan dasar tanggung jawab seorang pemimpin Muslim terhadap kondisi rakyatnya, semua perilakunya dimaksudkan untuk kemaslahatan rakyatnya, dan dia adalah seorang khalifah Allah dimuka bumi untuk mengaplikasikan syari'ah Islam, dalam beberapa nash, di antaranya pada surat *al-Mâidah* : 48-49; *Shâd* : 26; *al-Nisâ'* : 65, 105; *Yûsuf* : 40 dan *al-Hajj* : 41.

<sup>40</sup>Khurshid Ahmad, *Islam dan Tantangan Pembangunan Dakwah Ekonomi* (Bandung : Pustaka, 1983), h. 147.

Menurut ajaran Islam, hidup dan kehidupan manusia harus didasarkan pada saling mengasihi, kerjasama dan saling bertanggung jawab antara sesama umat Islam dan manusia pada umumnya. Keadilan dalam Islam berarti pula persamaan dalam kesempatan dan kebebasan untuk mengembangkan bakat dalam batas-batas yang tidak menimbulkan pertentangan dengan cita-cita hidup masyarakat yang lebih tinggi.

Kalau yang dimaksud oleh Sayyid Quthb dengan keadilan sosial itu adalah persamaan dalam bidang ekonomi yang dipahami secara kaku, maka penulis tentu saja dalam hal ini kurang sepakat dengannya. Oleh karena nilai-nilai dan sumber daya itu beraneka warna dan berjaln satu dengan yang lain, maka Islam tidak memaksakan persamaan ekonomi dalam arti harfiahnya yang sempit, karena yang demikian, menurut penulis, bertentangan dengan kenyataan dasar, bahwa masing-masing individu mempunyai bakat dan kemampuan yang berbeda-beda.<sup>41</sup>

## 2) *Ketaatan Rakyat*

Jargon utama, yang oleh Quthb, dijadikan landasan ontologis pemikirannya tentang ketaatan rakyat terhadap pemerintah dalam sistem politik Islam adalah ayat al-Qur'ân berikut ini :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ

*“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya, dan orang-orang yang memegang kekuasaan di antara kamu ...” (Q.S. al-Nisâ’ : 59).*

Dalam keterangannya, Quthb menggambarkan bahwa penggabungan ketaatan kepada Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang memegang kekuasaan dalam ayat ini mengandung arti penjelas bagi watak dan batas-batas ketaatan itu. Ketaatan kepada para pemegang kekuasaan merupakan perpanjangan dari ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, sebab menaati Waliul Amri dalam Islam bukanlah karena jabatan mereka,

---

<sup>41</sup>Sebahagian orang mengatakan bahwa sudah merupakan hukum alam adanya perbedaan antara manusia yang satu dengan yang lainnya. Bahkan hal itu merupakan hukum Allah atau lazim disebut dengan *sunnatullah*.

tetapi karena pelaksanaan syari'ah yang bersumber dari Allah dan Rasul-Nya ini berhak untuk ditaati.<sup>42</sup> Dari pernyataan Quthb tersebut, penulis melihat, agaknya di sinilah inti pandangan Quthb yang mendasari wawasannya tentang posisi syari'ah Islam dalam negara, di mana semua dimensi kehidupan politik dan pemerintahan harus berdasar pada syari'ah Islam.

Jadi bila para penguasa, pemegang jabatan dan para pegawai pemerintah, terutama para eksekutif menyimpang dari garis-garis yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya, maka gugurlah kewajiban taat itu; dan segala perintahnya pun tidak wajib dilaksanakan. Dalam hal ini Quthb mengutip hadits Nabi Saw., yang mengatakan :

*“Setiap individu Muslim, suka atau tidak suka, wajib patuh dan taat terhadap ketentuan yang telah ditetapkan, kecuali bila ia diperintahkan untuk melakukan kemaksiatan. Maka bila ia diperintah untuk melakukan kemaksiatan, tidak ada ketaatan dan kepatuhan baginya”* (H.R. Bukhari Muslim).

Pada kesempatan lain Nabi pun bersabda :

*“Dengar dan taatilah, sekalipun yang memerintahkan kepadamu itu seorang hamba Negro yang botak kepalanya sepanjang ia memerintah kepadamu dengan berpijak kepada kitabullah”* (H.R. Bukhari).

Dalam pembicaraan pada dua hadits di atas, jelas sekali terlihat bahwa ketaatan dan kepatuhan kepada pemimpin itu terbatas hanya pada implementasi syari'ah Islam. Ketentuan ini bukanlah ketentuan mutlak kepada penguasa, dan bukan pula ketaatan tanpa reserve sekalipun penguasanya meninggalkan syari'ah Allah dan Rasul-Nya. Di sini juga penulis melihat betapa Islam tidak bersifat diskriminatif terhadap suku, bangsa dan warna kulit, yang menjadi tolok ukur adalah pelaksanaan syari'ah Islam dalam negara atau pemerintahan.

Dengan demikian dapat ditegaskan di sini bahwa loyalitas rakyat terhadap pimpinan itu tergantung kepada bagaimana sang pemimpin tersebut apakah ia konsisten melaksanakan

---

<sup>42</sup>Sayyid Quthb, *Al-‘Adâlah*, h. 131.

syari'ah Islam apa tidak<sup>43</sup>, jika ia konsisten maka jaminan atas dirinya sebagai pemimpin yang amanah, akuntabilitasnya tinggi dan jujur, dan sudah pasti anti terhadap korupsi, kolusi dan nepotisme, serta penyelewengan-penyelewengan lainnya atas kepercayaan rakyat terhadap dirinya. Dalam membahas persoalan itu, Sayyid Quthb mengatakan bahwa di sini terlebih dahulu harus dibedakan antara posisi penguasa sebagai pelaksana syari'ah Allah dengan perpanjangan kekuasaan keagamaan. Seorang penguasa Islam, kata Quthb, sama sekali tidak memiliki kekuasaan keagamaan yang diterimanya dari langit sebagaimana yang pernah dimiliki oleh penguasa pada sementara agama tempo dulu. Ia menjadi penguasa semata-mata karena dipilih oleh kaum Muslimin berdasar kebebasan hak mereka yang mutlak sempurna, tanpa adanya ikatan perjanjian dengan penguasa sebelumnya ataupun sebagai warisan dari keluarganya. Selanjutnya ia harus meneruskan kekuasaan yang diperolehnya melalui cara itu dengan melaksanakan syari'ah Allah.<sup>44</sup> Jadi, apabila kaum Muslimin tidak rela diperintah olehnya, maka kekuasaan itu pun tidak lagi berada di tangannya, dan begitu pula seandainya ia menyimpang dari syari'ah Allah, sekalipun kaum Muslimin rela menerimanya sebagai penguasa.

Rasulullah Saw., di samping hadits yang telah dikemukakan di atas, telah memberikan batasan ketaatan rakyat kepada pemimpin. Al-Bukhary dan Muslim meriwayatkan dari Abdullah bin Umar ra., bahwa Nabi Saw bersabda:

*“Mendengar dan taat wajib atas orang Muslim tentang apa yang dia sukai dan tidak dia sukai selagi dia tidak diperintahkan kepada kedurhakaan. Jika dia diperintahkan kepada kedurhakaan, maka dia tidak wajib mendengar dan taat”.*

Sudah ada ijma' umat Islam bahwa tidak ada ketaatan terhadap *ulil amri* kecuali dia berada dalam batasan-batasan yang diturunkan Allah, bahwa tidak ada ketaatan terhadap

---

<sup>43</sup>Bandingkan dengan Khalid Ibrahim Jindan, *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymiah* (Washington, D.C. : Georgetown University, 1979), h. 103.

<sup>44</sup>Sayyid Quthb *Al- 'Adalah*, h. 132.,



makhluk dalam kedurhakaan terhadap Khaliq, bahwa kekuasaan umum terikat dengan syari'ah, yang kemudian diikuti oleh suatu keharusan bahwa apa pun yang dilakukan pemimpin harus didasarkan kepada kemaslahatan rakyat. Hal ini, dalam pandangan Sayyid Quthb, merupakan kaidah fundamental yang ditetapkan dalam Islam dan didasarkan kepada berbagai kaidah fiqh maupun ushul.

Dari pembahasan dan analisis tersebut, dapat dipahami jika Sayyid Quthb samapai pada kesimpulan bahwa kebijaksanaan Rasulullah Saw., yang tidak menentukan pengganti setelah beliau wafat, tentunya karena prinsip seperti yang telah diutarakan. Atau dengan kata lain, pemerintahan Islam bukanlah merupakan kekuasaan yang dipegang oleh suatu organisasi tertentu, melainkan segala bentuk kekuasaan yang melaksanakan syari'ah Allah. Jadi manakala pengertian pemerintahan theokrasi dalam agama mana pun juga diartikan sebagai adanya kekuasaan yang hanya boleh dipegang oleh suatu kelompok tertentu, maka pengertian semacam ini sama sekali terdapat dalam Islam, dan tidak dibenarkan sedikitpun bagi siapa saja yang memahami bahwasanya pemerintahan dalam Islam itu membutuhkan lebih dari sekedar pelaksanaan Undang-Undang Islam.<sup>45</sup>

Pendirian Sayyid Quthb tentang posisi syari'ah Islam dalam negara agaknya semakin terlihat sangat kokoh dan tidak bergeming sedikit pun oleh arus pemikiran sekuler modern, meski ia tidak peduli terhadap bentuk populis dari suatu pemerintahan, seperti demokrasi, komunis dan lain sebagainya. Namun sebagai kata kuncinya adalah bahwa semua bentuk pemerintahan yang melaksanakan syari'ah Islam dapat disebut sebagai pemerintahan Islam, apapun juga bentuk dan gambaran pemerintahan itu. Sebaliknya semua bentuk pemerintahan yang tidak seperti itu, yang tidak mengakui Islam, sekalipun ia dilaksanakan oleh suatu organisasi yang menamakan dirinya Islam atau mempergunakan label Islam.<sup>46</sup> Dari gambaran ini terlihat, walaupun Sayyid Quthb terkesan konservatif, tekstual dan ortodoks, tapi kali ini, ia tidak mempersoalkan label dan symbol, yang penting baginya adalah syari'ah Islam

---

<sup>45</sup>Sayyid Quthb, *Al-'Adālah*, h. 132.

<sup>46</sup>Sayyid Quthb, *Al-'Adālah*, h. 133.

menempati posisi utama dalam negara. Dengan kata lain, tugas negara adalah menjalankan syari'ah Islam, apa pun bentuk dan gambaran negara tersebut. Dengan demikian, loyalitas rakyat hanyalah terbatas dan terikat pada pelaksanaan syari'ah Islam semata, tanpa persyaratan lain yang tidak adil dalam pemerintahan dan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Untuk membangun loyalitas rakyat atau ketaatan mereka pada penguasa, maka harus dibangun akuntabilitas kepemimpinan, yaitu dengan menunjukkan sikap empati kepada mereka. Pemimpin itu dicoba dengan rakyat, oleh karenanya harus menjaga hak mereka, menasehati mereka dan melakukan apa yang membawa kebaikan bagi mereka. Hak rakyat harus dijaga dan dipenuhi. Dalam konteks ini, Imam al-Ghazâlî mengutip sebuah hadits yang mengatakan “Sesungguhnya, aku mendengar Abdurrahman bin Samrah al-Quraisyi sahabat Rasulullah Saw., berkata : Rasulullah Saw., bersabda :

مَنْ اسْتَرْعَى رَعِيَّةً فَلَمْ يَحْطَ بِهَا بِالنَّصِيحَةِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

*“Barangsiapa memimpin rakyat, lalu tidak dipeliharakannya dengan nasihat, niscaya diharamkan oleh Allah sorga kepadanya”.*<sup>47</sup>

Implementasi nasehat dalam hadits di atas, sebagai aktualisasi syari'ah, dalam hal ini Imam Ibnu Daqîq al-‘Ed mengatakan :

“Dan nasehat kepada kaum muslimin pada umumnya dengan menolong mereka dalam hal kebaikan, dan melarang mereka berbuat keburukan, dan membimbing mereka kepada petunjuk dan mencegah mereka dengan sejuta tenaga dari kesesatan, dan mencintai kebaikan untuk mereka sebagaimana ia mencintainya untuk dirinya sendiri, dikarenakan mereka itu semua adalah hamba-hamba Allah, maka haruslah bagi seorang hamba untuk

---

<sup>47</sup>Hadis diriwayatkan oleh Al-Baghwi dan telah disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim, seperti hadis itu dari Ma'qal Yassar. Lihat misalnya Imam Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, edisi Indonesia, terj. Isma'il Yakub, Jilid II, Cet. Kedua (Semarang : Faizan, 1978), h. 573.

memandang mereka dengan kacamata yang satu yaitu kacamata kebenaran”.<sup>48</sup>

Dengan prinsip menyampaikan kebenaran, berarti telah melaksanakan perintah Syâri' (Allah Swt), untuk menegakkan syari'ah. Agaknya tidak berlebihan jika ada seorang dâ'i yang mengatakan “Tegakkanlah *dawlah* Islam di hati-hati kalian, niscaya akan tegak di bumi kalian”<sup>49</sup> Karena seorang Muslim apabila ia memperbaiki akidahnya sesuai dengan al-Qur'ân dan al-Sunnah maka tidak ragu lagi hasilnya akan baik pula ibadah, akhlak, dan budi pekertinya. Namun demikian, jika ucapan dâ'i yang baik tersebut, atau begitu pula ajakan Sayyid Quthb untuk menegakkan syari'ah Islam dalam negara, jika tidak diamalkan, maka amat disayangkan sekali<sup>50</sup>. Maka angan-angan untuk menegakkan keadilan dan kebaikan yang berwujud *dawlah* Islam tidak akan menghasilkan apa-apa.<sup>51</sup>

### 3) *Musyawah antara Penguasa dan Rakyat*

Salah satu prinsip yang tidak dapat diabaikan dalam sistem pemerintahan Islam adalah prinsip musyawarah. Baik secara ideologis maupun praksis prinsip ini ditemukan dalam syari'ah Islam. Dengan demikian jelas kiranya bahwa prinsip musyawarah (syûrâ) merupakan bagian dari syari'ah Islam dalam negara atau pemerintahan. Sayyid Quthb, dalam hal ini, mendasarkan argumentasinya dengan mensitir dua buah ayat al-Qur'ân sebagai berikut :

---

<sup>48</sup>Imam Ibnu Daqîq al-Ied, *Syarah al-Arba'in al-Nawawiyyah*, h. 48. Lihat misalnya Fariq bin Gasim Anuz, *Fikih Nasehat* (Jakarta : Pustaka Azzam, 1420 H / 1999 M), h. 33.

<sup>49</sup>Imam Ibnu Daqîq al-Ied, *Syarah al-Arba'in al-Nawawiyyah*, h. 48. Lihat misalnya Fariq bin Gasim Anuz, *Fikih Nasehat* (Jakarta : Pustaka Azzam, 1420 H / 1999 M), h. 33.

<sup>50</sup>Dalam konteks ini, ada ajaran al-Sunnah, yang menekankan bahwa shalat menjadi barometer tingkah laku manusia dalam kehidupan nyata, termasuk kehidupan politik, dengan mengatakan bahwa “jika shalat seseorang itu baik dan sempurna maka semua amal perbuatannya pun sudah dapat dikategorikan sebagai amal yang baik” tapi soal ini masih bersifat interpretatif.

<sup>51</sup>Lihat, umpamanya Syaikh Muhammad Nashîruddin al-Albanî, *al-Tahdzîr min Fitnati al-Takfîr*, Muqaddimah : Syaiekh 'Abdul 'Azîz bin Abdullah bin Baz. Komentari : Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin. Penyusun : Syaikh Ali Hasan Ali Abdul Hamid al-Atsari (Riyadh : Dâr al-Rayah Kerajaan Saudi Arabia, 1417 H), Cet. Pertama, h. 70-84.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“...dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan ini ...” (Q.S. *Āli ‘Imrân* : 159).

وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ

“...dan urusan mereka diputuskan dengan jalan musyawarah antara mereka ...” (Q.S. *al-Syûrâ* : 38).

Jika dicermati secara seksama kedua ayat tentang syûrâ di atas, agaknya penting dicatat di sini, bahwa prinsip syûrâ merupakan fitrah sosial sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan syari’ah. Maka hukum menjalankan prinsip syûrâ tersebut menjadi wajib bukan hanya atas diri penguasa saja, melainkan juga atas rakyatnya. Sebagaimana dikemukakan oleh Sayyid Quthb, bahwa dalam sistem pemerintahan itu ada prinsip musyawarah antara penguasa dengan rakyat yang dipimpinnya.

Komitmen terhadap aktualisasi prinsip ini dianggap sebagai salah satu prilaku politik yang bermuatan *al-amru bi al-ma’rûf wa al-nahy ‘an al-munkar* dalam berbagai aspek penyelenggaraan pemerintahan. Setiap orang, dengan demikian, dianggap bertanggung jawab untuk merawat dan menjaganya. Apabila sistem pemerintahan tidak menjalankan prinsip tersebut, maka dia akan dianggap tercela. Kemudian, penguasa sendiri (khalifah) juga memiliki tanggung jawab untuk mewujudkan komitmen pemerintah kepada rakyatnya.

Syûrâ, sebagai salah satu prinsip dalam sistem pemerintahan Islam, tidak saja sesuai dengan prinsip syari’ah, melainkan juga merupakan kelaziman fitrah dan salah satu lembaga yang mampu menciptakan stabilitas masyarakat. Syûrâ bukan tujuan itu sendiri, tapi merupakan syari’ah Islam, sebagaimana telah ditunjukkan oleh Sayyid Quthb dalam ayat-ayat di atas, sebagai suatu media untuk mewujudkan keadilan yang merata, dan sekaligus untuk mencapai tujuan-tujuan syari’ah Islam. Oleh karena itu syûrâ dapat diklasifikasikan sebagai salah satu cabang prinsip syari’ah Islam, yang berbeda dengan prinsip demokrasi.

Perbedaan mendasar antara syûrâ dan demokrasi adalah bahwa syûrâ merupakan prinsip syari’ah yang datang dari Allah

Swi., yang harus diimplementasikan dalam negara, sementara demokrasi merupakan sistem politik modern yang berasal dari Barat. Di antara falsafah politiknya mengatakan bahwa ‘suara rakyat adalah suara Tuhan’ (*vox populi vox dei*) yang disampaikan oleh Jean Jacques Rousseau (1712-1778) yaitu seorang Swiss yang sangat populis dengan karya monomentalnya *The Sosial Contract*, dalam buku tersebut ia mengatakan bahwa semua manusia memiliki hak absolut untuk bebas. Lebih lanjut, kata Ian Adams, bahwa yang membedakan manusia dari binatang bukanlah karena manusia memiliki akal, tetapi fakta bahwa manusia dapat melakukan pilihan moral, dan karena itu, manusia harus bebas agar dapat menjalankan pilihannya. Oleh karena itu, jika rakyat harus hidup menurut undang-undang yang tidak mereka buat sendiri, mereka tidak akan bebas, mereka akan menjadi budak.<sup>52</sup>

Meskipun prinsip musyawarah ini adalah bagian dari syari’ah Islam, namun kelihatannya Sayyid Quthb tidak mempersoalkan masalah teknisnya, karena secara khusus tidak ditemukan nash yang menetapkan hal itu. Dengan demikian, bentuknya terserah pada kepentingan dan kebutuhannya.<sup>53</sup> Sebagai wawasan praksis tentang prinsip musyawarah ini adalah praktik Rasulullah Saw., yang mengajak kaum Muslimin membahas mengenai persoalan-persoalan yang tidak diberikan jawabannya oleh wahyu; dan mengambil pendapat mereka yang lebih tahu tentang urusan duniawi mereka, misalnya tentang taktik dan strategi perang.

Dalam konteks ini, kata Sayyid Quthb, Rasulullah Saw., mendengarkan pendapat-pendapat mereka ketika terjadi Perang Badar, lalu menuruni Wadi Badar atas usul Al-Hubab bin Al-Mundzir, sesudah sebelumnya berhenti di suatu tempat yang lebih jauh dari situ; juga memakai pendapat mereka di saat perang Khandaq (Perang parit), yaitu pendapat Sa’ad bin Ybadah dan Sa’ad bin Mu’adz, yang mengusulkan agar berdamai dengan musuh untuk memberikan sebagian hasil buah-buahan Madinah, agar mereka kembali ke tempat mereka, maka Nabi Saw menerima usulan ini; Rasulullah Saw juga meminta pendapat orang-orang Muslim sebelum berangkat ke Perang Uhud. Di antara mereka

---

<sup>52</sup> Lihat misalnya keterangan Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan* (Yogyakarta : Qalam, 2004), h. 30-32.

<sup>53</sup> Sayyid Quthb, *Al-‘Adalah*, h. 133.

mengusulkan agar beliau keluar dari Madinah untuk menghadapi musuh di medan perang secara terbuka. Sementara Nabi sendiri lebih suka memilih bertahan di Madinah. Tetapi ia justru melaksanakan usulan mereka, keluar dari Madinah, yang kemudian berakhir dengan ujian yang menimpa orang-orang Muslim; memakai pendapat Umar ibn al-Khaththab dalam masalah tawanan perang, sampai akhirnya turunlah wahyu yang memperkuat pendapat Umar itu.

Dari uraian tersebut terkandung bukti bahwa Allah Swt menginginkan agar penanganan orang-orang Muslim didasarkan kepada prinsip musyawarah, tidak tersentralistik kepada satu orang sehingga dia bisa bersikap diktator, apa pun hasil akhir dari musyawarah itu. Jika Nabi Saw saja diperintahkan untuk melaksanakan prinsip musyawarah, padahal dia memiliki keistimewaan karena kesempurnaan akal dan ruh, yang bisa berhubungan langsung dengan wahyu Ilahi, maka selain Nabi Saw jauh lebih layak mendapatkan perintah musyawarah ini dan melaksanakan asas yang agung ini.<sup>54</sup>

Meskipun demikian, Sayyid Quthb tetap berpatokan, jika terjadi akan halnya persoalan yang terjawab melalui wahyu, maka tidak ada sedikit pun celah untuk memusyawarahkannya, sebab ketentuan yang diperoleh melalui wahyu itu ditetapkan oleh Dzat yang menetapkan syari'ah Islam, menurut Quthb, hal tersebut khusus dipercayakan kepada Rasulullah Saw.<sup>55</sup> Sejalan dengan pendapat Sayyid Quthb ini, lebih jauh Abd. Rahman Abdul Khaliq mengatakan, bahwa memusyawarahkan validitas ajaran-ajaran itu justru dipandang sebagai tindakan kufur dan bid'ah.<sup>56</sup>

Praktik musyawarah antara rakyat dengan penguasa,<sup>57</sup> sebagai telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw., tersebut kemudian

---

<sup>54</sup> Al-Hafizh Ibn Katsir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, Jilid 4, (Libanon : Maktabah al-Ma'arif, t.th) h. 11.

<sup>55</sup> Sayyid Quthb, *Al-'Adalah*, h. 133.

<sup>56</sup> Lihat misalnya, Abd. Rahman Abd. Khaliq, *al-Syûrâ fî Zhilli Nizhâm al-Hukm al-Islâmi* (Kuwait : Dâr al-Salafiyah, 1975), h. 15.

<sup>57</sup> Persoalan hubungan antara rakyat dengan penguasa yang bersifat simbiosis merupakan hak antara satu dengan yang lainnya. Hak rakyat atas pemimpin, dalam hal ini, hendaknya dia memutuskan perkara di antara mereka (rakyat) sesuai dengan hak Allah atas mereka dan menuntun mereka ke jalan yang paling baik dan lurus menurut kesanggupannya; sedang kewajiban rakyat ialah taat, tidak boleh membangkan, baik secara rahasia maupun terang-terangan. Lihat, Sa'id Hawwa, *Durûs fî al-'Amal al-Islâmî*, (Yordan : Maktabah al-Risâlah al-Jadîdah, Cet. I, 1401 H), h. 72-73.

ditempuh pula oleh para khalifah dengan mengajak kaum muslimin bermusyawarah. Sayyid Quthb mencontohkan kasus Abu Bakar Shiddiq misalnya mengajak mereka bermusyawarah tentang persoalan para pembangkang zakat, dalam hal ini pendapatnya yang diterima dengan memerangi para pembangkang itu. Saat itu ‘Umar ibn al-Khaththab mulanya menentang pendapat Abu Bakar, akan tetapi kemudian ia menyetujui pendapat itu dengan lapang dada sesudah ia menemukan kebenarannya melalui petunjuk Allah Swt. Abu Bakar juga mengajak mereka bermusyawarah tentang penyerbuan terhadap Syam atas inisiatif ‘Umar.

Selain daripada itu, kata Sayyid Quthb, Khalifah ‘Umar ibn al-Khaththab pun melakukan praktik musyawarah dengan kaum Muslimin tentang masalah tanah “*maubu’ah*”, namun membatalkan pendapat mereka setelah menemukan nash dalam al-Sunnah yang untuk selanjutnya ia laksanakan.<sup>58</sup> Maka demikianlah adanya, musyawarah merupakan sistem dan lembaga tertinggi yang telah ditetapkan oleh Islam,<sup>59</sup> dan tidak bisa tidak kondisi perkembangan zaman selalu membutuhkan musyawarah ini. Akan tetapi pada umumnya semua segi kehidupan ini tetap terbuka bagi berbagai bentuk sistem yang bathil yang tidak ditetapkan oleh Islam; ia hanya mengikuti ketentuan prinsip-prinsip yang berlaku secara umum.

Mencermati pandangan Sayyid Quthb tentang urgensi musyawarah dalam negara ini, agaknyapun patut dikemukakan pula pandangan seorang tokoh yang juga gagasannya dekat bahkan dalam beberapa hal memiliki kesamaan visi antara keduanya, yaitu Taqiyuddin Ibn Taymiyah. Menurut beliau, bila kebutuhan akan pemerintahan dianggap perlu, baik karena alasan-alasan rasional maupun agama, maka bentuknya yang khusus atau konstitusinya harus ditentukan oleh ummat atas dasar kerjasama dan konsultasi. Jadi, para pemimpin politik yang dikehendaki oleh Ibn Taymiyah adalah mereka yang bersandar pada prinsip syura dan menata berbagai problem kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu, para pemimpin berkewajiban menerima atau mempertimbangkan masak-masak berbagai rekomendasi yang sejalan dengan syari’ah.

---

<sup>58</sup>Sayyid Quthb, *Al-‘Adalah*, h. 134.

<sup>59</sup>Penulis menduga kuat bahwa adanya lembaga tertinggi negara di Indonesia, yaitu Lembaga Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) kelahirannya mendapat inspirasi dari wacana politik Islam yang dikemukakan di atas.

Di sisi lain, mereka harus menolak tanpa memperdulikan akibat apa pun yang muncul jika diminta memberikan nasihat yang tampak bertentangan dengan syari'ah. Jika dihadapkan pada situasi dengan berbagai pilihan yang harus dipertimbangkan, maka para pemimpin harus mengadopsi pilihan yang paling selaras dengan syari'ah.<sup>60</sup>

Dalam wacana politik Islam, term musyawarah, oleh sebagian pengamat dan pemerhati disinonimkan dengan term demokrasi. Muhammad 'Imarah mengkritisi soal ini secara tajam, ia mengatakan bahwa kedua terminology berbeda jauh secara prinsipil, syûrâ adalah terminologi Islam murni. Kata ini adalah kata benda jadian yang diambil dari kata *musyawarah* yang berarti mengeluarkan pendapat. Syûrâ dalam pemikiran politik Islam adalah filsafat sistem pemerintahan, masyarakat, dan keluarga, sebab syûrâ berarti menangani urusan komunitas manusia, khusus dan umum, melalui perhimpunan bersama dan kolektif yang merupakan jalan manusia untuk berpartisipasi dalam menangani urusan komunitas ini. Maka syûrâ merupakan jalan menuju *imarah* yaitu kepemimpinan, sistem, kekuasaan dan otoritas kepemimpinan manusia dalam keluarga, masyarakat dan negara, yaitu dalam pengorganisasian masyarakat dan pemerin-tahannya.<sup>61</sup>

Sedangkan demokrasi (*democracy*) adalah satu sistem politik dan sosial yang timbul di Barat, yang dikenal oleh peradaban Barat modern dari peradaban Yunani kuno dan pengembangannya dilakukan oleh kebangkitan Barat modern dan kontemporer ini. Ia membangun hubungan antar individu masyarakat dan negara yang sesuai dengan prinsip-prinsip persamaan antar negara dan keikutsertaan mereka secara bebas dalam membuat undang-undang hukum yang mengatur kehidupan umum, yang mengacu kepada prinsip yang mengatakan bahwa rakyat adalah pemilik kekuasaan dan sumber hukum.<sup>62</sup> Dari sini kiranya cukup jelas perbedaan

---

<sup>60</sup>Taqiyuddin Ahmad Ibn al-Hakim Ibn Taymiyah, *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad Ibn Taymiyah*, disunting oleh Muhammad Abd. Rahman Ibn Qasim dan putranya (Raiyadh : Matabi' al-Riyadh, 1963), jilid 28, h. 287.

<sup>61</sup>Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam versus Barat* (Jakarta : Robbani Press, 1998), h. 171.

<sup>62</sup>Dalam khazanah politik modern , jargon : Rakyat adalah pemilik kekuasaan dan sumber hukum (*The voice of people is the voice of God*), ini amat bertentangan dengan prinsip politik Islam bahwa sumber hukum adalah syari'ah Islam. Kekuasaan rakyat menurut pandangan sistem demokrasi, adalah milik rakyat dan melalui rakyat pula untuk mencapai kedaulatan rakyat, tujuan-tujuannya, dan



antara demokrasi dan musyawarah. Demokrasi menjadikan kedaulatan prinsip kekuasaan legislatif milik rakyat. Sedangkan dalam sistem syūrâ Islam, kedaulatan hukum, pada prinsipnya adalah hak dan wewenang Allah yang termanifestasikan dalam syari'ah, yang merupakan buatan Allah, bukan hasil upaya manusia.<sup>63</sup>

Dari uraian-uraian tentang sistem politik pemerintahan dalam Islam yang telah dikemukakan di atas, yaitu keadilan penguasa, loyalitas rakyat dan musyawarah antara rakyat dan penguasa, yang menurut Sayyid Quthb merupakan dasar utama dalam penegakan syari'ah Islam dalam negara, maka penulis dapat tegaskan di sini bahwa tidak ada sedikitpun hak bagi seorang penguasa untuk didukung kecuali dalam pelaksanaan syari'ah Islam, yang ada pada setiap individu seluruh umat Islam. Ketiga-tiga perinsip pokok sistem politik pemerintahan dalam Islam itu pada prinsipnya saling terkait dan memiliki posisi yang sama pentingnya, satu sama lainnya tidak terpisahkan.

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa jika dicermati secara kritis dan kontekstual ajaran-ajaran al-Qur'ân dan Sunnah menyangkut posisi Islam *vis-à-vis* negara khususnya dan politik pada umumnya, upaya intelektual Sayyid Quthb tersebut ia arahkan kepada landasan *doctrinal* yang bersifat ideal dan praksis yang bersifat empiris. Ia telah mencoba untuk memaparkan hasil penelusurannya serta menentukan sejauh mana syari'ah Islam telah menggariskan konsep yang eksplisit tentang negara, politik dan sistem pemerintahan, yang menurut hemat penulis masih merupakan garis-garis besar yang merupakan seperangkat prinsip umum.<sup>64</sup>

---

kepentingan-kepentingannya. Sementara dalam khazabah Islam, kedaulatan ada di tangan Syari' yaitu Allah SWT., seperti telah dipaparkan pada halaman-halaman terdahulu.

<sup>63</sup>Lihat umpamanya analisa Muhammad Imarah, *Karakteristik Metode Islam*, (Jakarta : Media Da'wah, 1994), h. 178-180.

<sup>64</sup>Sekalipun Sayyid Quthb mensitir ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung argumentasinya tentang ketiga prinsip dasar mengenai sisitem politik pemerintahan dalam Islam tersebut, namun di dalam al-Qur'ân, sumber utama ajaran-ajaran Islam, tidak ditemukan secara eksplisit doktrin-doktrin secara khusus membahas mengenai masalah kenegaraan. Istilah "negara" (*dawlah*) tidak muncul dalam al-Qur'ân. Sehingga sebahagian pemikir kaum Muslimin berpendapat bahwa Islam tidak mewajibkan para pemeluknya untuk membentuk sebuah negara.

Sebagai perbandingan dengan pendapat Sayyid Quthb di atas, agaknya patut disampaikan, bahwa Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, menyebutkan ada enam prinsip dasar bagi negara Islam, yaitu kekuasaan perundang-undangan berada di tangan Allah Swt, dan negara Islam pada hakikatnya adalah khilafah; keadilan antar manusia, persamaan antarmanusia, negara dipegang oleh orang-orang bertakwa, adil dan beriman; musyawarah; dan kewajiban mematuhi pemimpin selama ia patuh kepada Allah Swt dan Rasul-Nya.<sup>65</sup> Bila dicermati secara seksama, penekanan pada prinsip keadilan bagi Syaid Quthb, yang tidak mengucilkannya dari konteks syari'ah, maka ada relevansinya dengan pandangan Abû al-A'lâ al-Mawdûdî yang menekankan pada prinsip perundang-undangan berada di tangan Allah Swt. Karena menurut Mawdûdî, negara Islam itu adalah negara teokrasi atau teodemokrasi.<sup>66</sup>

### C. PILAR POLITIK BERNAFAS ISLAM

Asumsi banyak kalangan bahwa “politik itu kotor”, dalam perspektif ilmu sudah seharusnya segera disingkirkan, karena ilmu itu secara substansial adalah bebas nilai, para pemakainyalah yang memberikan nilai kepadanya. Dengan demikian, nilai politik juga tergantung dari sudut mana seseorang itu memandangnya. Politik merupakan keniscayaan bagi manusia dalam kehidupannya, sebagaimana orang memerlukan agama. Kebutuhan spiritual dapat dipenuhi oleh agama, sedangkan kebutuhan duniawi, dan untuk mencapai tujuan-tujuan duniawi, seperti ekonomi, keamanan, pendidikan dan lain sebagainya sangat dipengaruhi oleh iradah politik seseorang. Semakin kuat *power* politik seseorang maka semakin sejahteralah kehidupannya. Relasi antara politik dengan agama, sepanjang jaman, selalu menarik untuk diperbincangkan, karena hal itu adalah merupakan upaya memberi nilai-nilai spiritual politik, sehingga prikehidupan politik menjadi bermartabat.

---

<sup>65</sup>Lihat, Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, *Khilafah dan Kerajaan* (Bandung : Mizan, 1984), h. 93-97.

<sup>66</sup>Istilah teodemokrasi ini dibuatnya sendiri, menurut keterangannya, adalah untuk membedakan negara Islam dengan konsep negara teokrasi yang dikenal di Barat. Karena dia memang dikenal sebagai tokoh yang anti Barat seperti halnya Sayyid Quthb. Bahkan lebih daripada itu, Sayyid Quthb juga menentang tokoh-tokoh Islam yang berpandangan sekularistik dan mendukung Barat, seperti Ali Abd. Raziq, Thaha Husein, Sayyid Ahmad Khan dan lain-lain tokoh pembaharuan Islam yang dicapnya telah “melenceng” dari ajaran Islam.

Pembangunan bidang politik menemukan momentumnya yang signifikan ketika negara mengalami keterpurukan, negara yang mempunyai kekayaan yang melimpah ruah seperti Indonesia, sementara rakyatnya mengalami penderitaan selama hidupnya, merupakan sebuah indikasi bahwa negara ini salah urus, dengan demikian ada hal yang tidak beres, di antaranya adalah pembangunan bidang politik yang tidak bermartabat, karena mengabaikan nilai-nilai spiritual dan hanya mempertimbangkan kepentingan politik, baik individu maupun golongan. Pembangunan di sini adalah pembangunan yang berlandaskan nilai-nilai spiritual religius, yaitu penanaman nilai-nilai agama ke dalam politik.

Politik yang diklaim sebagai tindakan “kotor” itu adalah politik *Mchevillianisme*, yaitu politik yang menghalalkan segala cara untuk mencapai kepentingan dan tujuan politik seseorang atau kelompok. Seperti politik dagang sapi, hal ini dapat mengakibatkan orang yang tidak profesional, tidak kompeten, tetapi mendapatkan posisinya karena ada bergaining politik tadi. Akibatnya adalah tidak *The right man on the right place*. Hal inilah yang mengakibatkan terpuruknya sebuah pemerintahan atau negara. Di samping itu pula, intrik-intrik politik yang penuh dengan konspirasi, adalah politik yang tidak menghargai nilai-nilai demokratis, Hak Asasi Manusia, bahkan membelakangi etika dan moral. Politik yang demikian inilah barang kali yang disebut dengan politik kotor tersebut. Oleh karena itu, agakya mendesak untuk merekonstruksi pembangunan politik dengan menancapkan pilar-pilar yang kokoh, yang bersumber dari nilai-nilai spiritual keagamaan.

Politik yang bermartabat adalah politik yang mengindahkan norma-norama, abaik itu norma hukum, norma adat dan budaya bangsa, juga norma agama. Kalaulah pembangunan politik tersebut, mulai dari politik kepartaian hingga politik elite di pemerintahan didasari oleh nilai-nilai etika, moral, hukum adat istiadat dan agama, maka tidak mungkin akan terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. Seperti kasus-kasus korupsi di pemerintahan, adu jotos di parlemen, penyalahgunaan wewenang dan perbuatan-perbuatan naif lainnya.

Akuntabilitas pemain politik sangat menentukan apakah politik yang ia mainkan bermartabat atau tidak. Oleh karena itu

*track Record*nya dapat diukur dari *personality* yang ia tampilkan. Di antara nilai-nilai personalitas, sebagai pilar pembangunan politik itu adalah sebagai berikut :

• ***Pilar Pertama : Shidiq***

Terminologi ini sangat relevan untuk mengukur sejauhmana akuntabilitas seseorang dalam mengarungi/ menjalani karir politiknya. Kata *shidiq* berasal dari bahasa Arab yang berarti jujur. Sifat ini ditempatkan dalam urutan pertama karena ia menjiwai sifat-sifat lain di belakangnya. Orang yang tidak jujur tidak mungkin ia akan amanah, tidak mungkin ia akan transparan, meminij secara terbuka dan demokratis. Orang yang tidak jujur adalah orang yang tidak cerdas, bodoh dalam mengambil keputusan, ia tertipu oleh naluri kebinatangan, tetapi menjauhi naluri kemanusiaan. Maka orang yang tidak jujur jangan sekali-kali berharap banyak kepadanya. Orang seperti ini hendaknya segera dihindari, apalagi untuk pemimpin.

*Track Record* politik seseorang amat bergantung pada nilai kejujurannya di sektor publik. Sebelum diangkat jadi Nabi, Muhammad SAW., sudah dikenal publik sebagai “al-Amin”, yaitu gelar bagi seseorang yang amat dipercaya. Sehingga pada waktu ada perintah Tuhan untuk memberitauhukan tentang kenabiannya, maka serta merta sahabatnya Abu Bakar mempercayainya, sehingga ia diberi gelar sebagai al-Shidiq, yaitu Abu bakar al-Shiddiq. Diantara kriteria jujur itu adalah bahwa ia tidak pernah berdusta atau berbohong, selalu berbuat baik. Orang yang pendusta bahkan dijuluki sebagai munafik. Serbagaimana termaktub dalam hadits nabi berikut ini : “*Ada empat hal yang barangsiapa keempat ini berada pada dirinya maka ia adalah orang munafik tulen, dan barangsiapa yang di dalam dirinya terdapat salah satu antara keempat itu maka dirinya telah tercemar dengan salah satu sifat orang munafik hingga ia meninggalkan sifat itu yaitu : jika berbicara ia berdusta; jika berjanji maka ia inkar, jika dipercaya ia khianat; jika bermusuhan ia berbuat keji*”. (H.R. Muslim No. 58).

• ***Pilar Kedua : Amanah***

Kata ini juga terambil dari bahasa Arab yang mempunyai arti tanggung jawab. Orang yang inkonsisten, pengkhianat, adalah orang yang tidak amanah, orang yang tidak bertanggung jawab.

Kategori orang yang tidak amanah ini sesungguhnya sangat luas sekali, di antaranya adalah *indisipliner*, tidak disiplin, tidak tegas dalam mengambil keputusan, tidak bijaksana, tidak akomodatif, tidak dapat berempati dengan penderitaan orang lain, tidak *care*, tidak tanggap atau peduli terhadap penderitaan rakyat, sombong alias arogan dengan kekuasaannya.

• ***Pilar Ketiga : Tabligh***

Kata ini pun terambil dari bahasa Arab yang mempunyai arti menyampaikan, artinya adalah segala beban dan tanggung jawabnya dilaksanakan dengan baik, ia dapat mentransformasikan sistem, undang-undang, peraturan dan tata laksana pemerintahan kepada rakyatnya. Dengan kata lain ia memerintah menerapkan manajemen terbuka, transparan dan demokratis.

• ***Pilar Keempat : Fathanah***

Kata ini juga terambil dari bahasa Arab yang berarti cerdas. Terkandung makna di dalamnya bahwa ia memiliki telinga dan mendengar hiruk pikuk kejadian politik di sekitarnya, ia memiliki mata dan ia melihat dengan matanya situasi dan kondisi rakyat yang dipimpinnya secara detail, mana kebijakan yang harus diprioritaskan untuk mereka. Ia memiliki qalbu dan berempati dengan qalbunya, dapat merasakan apa yang tidak enak yang sedang dirasakan oleh rakyat (konstituen) nya, sehingga harus segera dicarikan solusinya. Ia punya akal pikiran yang cemerlang, dan ia gunakan akal pikirannya itu sepenuhnya untuk berjuang membela negara yang sedang ia pimpin. Tidak berpikir individualistis, apa lagi kalau hanya memikirkan kepentingan dirinya sendiri. Umpamanya bagaimana menaikkan gajinya sendiri, atau memperpanjang usia pensiun, tetapi mengabaikan bagaimana nasib rakyat yang ratusan juta sedang kelaparan.

Pada sisi yang lain, pembangunan politik yang bermartabat itu hendaklah didasarkan pada sistem yang solid, yang berlandaskan pada nilai-nilai spiritual keagamaan pula, yaitu tata laksana pemerintahan yang dibangun di atas pilar-pilar berikut ini<sup>67</sup>:

---

<sup>1</sup>Bandingkan dengan penjelasan Abdul Rashid Moten, *Ilmu Politik Islam*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1422 H/ 2001 M), h. 9.

### • **Pilar Pertama : Politik Berketuhanan**

Politik berketuhanan di sini maksudnya adalah bahwa pembangunan politik yang dikembangkan memiliki landasan spiritual bahwa politik itu berasal dari Tuhan. Bertolak belakang dengan pandangan sekulraisme yang meyakini bahwa politik adalah karya manusia. Jadi tidak ada yang boleh demi politik lalu mengkultuskan manusia, mengkultuskan jabatan dan lain sebagainya. Allahn menjelaskan martabat orang-orang yang berpolitik atasnama Allah, *“Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang menegakkan keadilan”* (Q.S. Ali Imran : 18).

Paling tidak, dalam politik berketuhanan, ada hak-hak Allah yang harus diingat dalam aktivitas politik : *Pertama*, Tauhid. Kekuasaan politik tidak seberapa, belum ada apa-apanya jika dibanding dengan kekuasaan Allah, oleh karena itu harus diyakini bahwa hanya Allah sebagai Tuhan, pemilik, penguasa, pencipta dan pemberi rezki, seluruh Kekuasaan berada di tangan-Nya dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. *“Maha Suci Allah Yang di tangan-Nyalah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu”* (Q.S. al-Mulk : 1).

*Kedua*, Ibadah. Kekuasaan politik jangan sampai melupakan ibadah, yaitu hanya menyembah kepada Allah, karena Dia adalah Tuhan Pencipta mereka dan pemberi rezki mereka yaitu dengan menjadikan seluruh aktivitas politik sebagai ibadah yang ditujukan kepada Allah semata, seperti do’a, dzikir, meminta pertolongan, merendahkan diri, tunduk, berharap, takut, bernadzar, berkorban dan hal-hal serupa lainnya, Allah berfirman : *”Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun”*. (Q.S. An-Nisa’: 36).

*Ketiga*, Syukur. Politik Berketuhanan tidak boleh melupakan prinsip syukur, karena Allah adalah pemberi nikmat, nikmat politik, nikmat kemenangan, nikmat keagungan dan loyalitas para pengikut politik Anda. Rasa syukur harus diinternalisasikan dalam sikap dan tata sosial kehidupan, tidak sombong dan angkuh, dapat bekerjasama dengan lawan politik dan dapat mengayomi bawahan dengan baik, sebab kekuasaan politik yang kita terima merupakan nikmat karunia pemberian Allah jua. Dalam hal ini Allah berfirman *“Karena itu, ingatlah kamu kepada Ku niscaya Aku ingat pula*

*kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu mengingkari nikmat-Ku” (Q.S. al-Baqarah: 152).*

• ***Pilar Kedua : Politik Berprikemanusiaan***

Politik berprikemanusiaan di sini maksudnya adalah bahwa politik yang dikembangkan adalah politik percaya pada humanisme, tetapi dalam kerangka syariat. Berbeda dengan humanisme versi Barat yang bersandar pada pemikiran sekularisme. Pembangunan politik dimaksudkan untuk kesejahteraan manusia, maka tidak boleh bertentangan dengan kepentingan manusia lain. Artinya adalah bahwa untuk meraih karir politik dan tujuan politik, seseorang tidak boleh mengorbankan orang lain. Seperti politik “belah bambu” yang satu diangkat sementara yang satu lainnya diinjak.

• ***Pilar Ketiga : Politik Berkeadilan***

Politik berkeadilan di sini adalah perspektif syariat, keadilan sosial yang mengikuti aturan-aturan syariat, seperti masalah perbankan, hutang piutang, zakat dan lain sebagainya didasarkan atas ketetapan syariat. Berseberangan dengan keadilan versi Barat maupun Komunis yang percaya akan ketetapan manusia yang nisbi.

Nilai keadilan adalah nilai idealitas, dan pemilik keadilan yang sesungguhnya adalah Allah semata dan sebagai manusia tidak dapat berlaku adil, paling-paling mendekati keadilan. Oleh karena itu ada pendapat yang mengatakan jika manusia dapat berlaku adil seadil-adilnya maka hukum dan perundang-undangan atau peraturan tidak diperlukan lagi. Maka dari itu, politik berkeadilan di sini hendaklah mengikuti aturan atau sistem syariat, sebab aturan dan sistem ciptaan manusia itu sifatnya nisbi atau relatif. Dengan demikian politik yang diperankan akan membawa martabat bagi kemaslahatan manusia. Toh yang memerlukan politik itu kan manusia, bukan Tuhan. Namun demikian, jika manusia berebutan kepentingan, sesuai dengan visi misi politik masing masing, maka di sinilah letak kerelatifan hukum buatan manusia, dan oleh karenanya harus berdasar pada syariat yang telah ditetapkan Tuhan.

• ***Pilar Keempat : Politik Berbasis Syariat***

Politik berbasis syariat di sini adalah politik yang memiliki tertib hukum, tata aturan politik yang bersandar pada syariat. Syariat adalah inti Islam, jalan hidup yang ditetapkan Tuhan bagi

manusia. Syariat merupakan instrumen untuk membangun tatanan sosio-politik Islam.<sup>68</sup>

Politik penerapan syariat Islam menjadi isu krusial dan kemunculannya ditengarai disebabkan oleh berbagai faktor. Hal yang mengkristal di kalangan para aktivis Islam adalah justifikasi keagamaan untuk kewajiban penerapan syariat, pembaruan sistem hukum, penafsiran kekalahan dunia Islam dengan Barat dalam berbagai aspek sebagai bukti bahwa kaum Muslimin telah meninggalkan ajaran agamanya, globalisasi, krisis ekonomi, fenomena negara yang gagal atau merosot, dan persoalan politik yang tidak menentu<sup>3</sup>. Agaknya faktor-faktor tersebut tidak bisa diabaikan begitu saja, hal mana telah mendorong untuk terlaksananya politik penerapan syariat Islam.

Fenomena politik yang menjadi sasaran kritik sehingga memunculkan romantisme kembali kepada konsep syariatisasi politik tidak lain adanya praktik arogansi politik elit penguasa dari rejim ke rejim, masyarakat menjadi resah dan gelisah dan menganggap bahwa politik telah gagal memihak publik, dan rata-rata melaksanakan teori "*Iron Law of Oligarchy*"nya Roberto Michels (1876-1936), dimana partai-partai politik yang sudah demikian berkembang tak lagi dapat melepaskan diri darinya<sup>4</sup>. Faktor utama yang mendukung kekuatan besi (hukum besi oligarki) adalah organisasi. Partai-partai besar adalah wujud organisasi kepartaian yang mapan dan cenderung menerapkan politik hegemoni dan dominasi atas kelompok-kelompok kecil.

Terdapat kesadaran yang semakin tumbuh terhadap gejala di atas, hal ini dapat dilihat dalam tulisan-tulisan para kritisi sosial masa kini, seperti Dr. Sholih bin Ghanim As-Sadlan, yang mengatakan bahwa mengaplikasikan syariat Islam merupakan kewajiban sosial atas seluruh lapisan umat.<sup>5</sup> dan lain-lain.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, h. 56.

<sup>3</sup> Lihat penjelasan secara rinci pada Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta : Pustaka Alvabet, 2004), h. 168-192.

<sup>4</sup> Lihat lebih lanjut keterangan Alfred de Grazia, Pent., *Roberto Michels' First Lectures in Political Sociology*, (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1949), h. 142.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri, "Ulama dan Politik" dalam, Frans M. Parera dan T. Jakob Koekrits, *Demokratisasi dan Otonomi Mencegah Disintegrasi Bangsa*, Jakarta : Kompas, 1999.
- Abdillah, Masykuri, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya Pada Masa Kini" dalam, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta : Paramadina, 2005.
- Abdullah, Amin, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga" dalam Akh. Minhaji (Editor in Chief), *Al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta : State University of Islamic Studies (UIN) Sunan Kalijaga, No. 65/VI/2000.
- Abdurrahman, Hafidz, *Diskursus Islam Politik Spiritual*, Bogor : Al Azhar Press, 2004.
- Abdurrahman, Moeslim, "Islam dan Negara dalam Sejarah yang Berubah-ubah" "Kata Pengantar" dalam Siti Musdah Mulia, *Negara Islam Pemikiran Politik Husain Haikal*, (Jakarta : Paramadina, 2001.
- Abdurrahman, Moeslim, "Setangkai Pemikiran Islam", dalam Imdadun Rahmat (et.al.), *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta : " Penerbit Erlangga, 2003.
- Adams, Ian, *Political Ideology Today*, terj. Ali Noerzaman, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik dan Masa Depan*, Yogyakarta : Penerbit Qalam, 2004.
- Agger, Ben, *Teori Sosial Kritis, Kritik, Penerapan dan Implikasinya*, Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2003.
- Agus Bustanuddin, "Meluruskan Persepsi Pluralisme" dalam *Republika*, Jumat, 15 Desember 2006.
- Ahmad, Abdul Jabbâr bin, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Kairo : Al- Istiqlâl al-Kubrâ, 1965.

- Ahmad, Khurshid, *Islam dan Tantangan Pembangunan Dakwah Ekonomi*, Bandung : Pustaka, 1983.
- Ahmad, Mumtaz, (ed.), *State, Politics, and Islam*, Indianapolis : American Trusst Publications, 1986.
- Al Bahy, Muhammad *Pemikiran Islam Modern*, terj. Su'adi Sa'ad, Jakarta : Panjimas, 1986.
- Albanî, Syaikh Muhammad Nashîruddin al-, , *al-Tahdzîr min Fitnati al-Takfîr*, Muqaddimah : Syaiekh 'Abdul 'Azîz bin Abdullah bin Baz. Komentar : Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin. Penyusun : Syaikh Ali Hasan Ali Abdul Hamid al-Atsari, Riyadh : Dâr al-Rayah Kerajaan Saudi Arabia, 1417 H.
- Albani, Muhammad Nashiruddin Al-, *Shahih Sunan Nasa'i*, Jilid 3, Jakarta : Pustaka Azzam, 2007.
- Ali, Fachry, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, Surabaya : Risalah Gusti, 1996.
- Ali. Mukti, "Pembangunan dan Etika Ekonomi Islam" dalam, *Membangun Masyarakat Indonesia Abad XXI : Prosiding Simposium Nasional Cendikiawan Muslim 1990*, Jakarta : Ikatan Cendikiawan Muslim Se-Indonesia, 1991.
- Amal, Taufik Adnan, dan Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syarî'at Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta : Pustaka Alvabet, 2004.
- Amien, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam, Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta : UI Press, 1983.
- Amin, Ahmad, , *Fajrul Islam*, Beirut.
- Amin, Ahmad, *Dhuha al-Islam, Jilid III*, Kairo : al-Nahdhah, 1964.
- Amir, Zainal Abidin, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta : LP3ES, 2003.
- Amstrong, Karen , *Perang Suci dari Perang Salib hingga Perang Teluk*, Jakarta : Penerbit Seramkbi, 2007.

- Amsyari, Fuad, “ Reorientasi Cara Berpikir, Bersikap dan Bertindak Umat Islam di Indonesia : Suatu Otokritik, dalam M. amin Rais, (ed.), *Islam di Indonesia Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1996.
- Amsyari, Fuad, *Masa Depan Umat Islam, Peluang dan Tantangan*, Bandung : Penerbit Al-Bayan Kelompok Penerbit Mizan, 1993.
- Andrae, Tor, *Mohammad The Man And His Faith*, translated by Theophil Mauzel, New York : Harper and Row Publisher, 1960.
- Anuz, Fariq bin Gasim, *Fikih Nasehat*, Jakarta : Pustaka Azzam, 1420 H / 1999 M)
- Anwar, M. Syafi’i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta : Paramadina, 1995.
- Arnold, Thomas, *The Caliphate and Holy Roman Empire*.
- Atsir, Ibnu, *Al-Kamil Fi at-Tarikh*, Jilid 2, Beirut : Dar al-Kutub al-Arabiyah, 1965.
- Ayubi, Nasih N., *Political Islam : Religion and Politics in The Arab World*, London : Reutledge, 1991.
- Azizy, A. Qodri, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Jakarta : Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2001.
- Azra, Azyumardi, (peny), *Muhammad Al Bahi: Kebangkitan Islam di bawah Bayang-bayang Mendung*, Jakarta : Pustaka Alhusna, 1984.
- Azra, Azyumardi, “Kata Pengantar”, dalam, Abdul Razak, dkk (ed.), *Pendidikan Kewargaan Civic Education Demokrasi Hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani*, Jakarta : TIM ICCE UIN Jakartra, 2003.
- Azra, Azyumardi, “Syariat Islam dalam Bingkai *Nation State*” dalam, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta : Paramadina, 2005.

- Azra, Azyumardi, *Islam Substantif Agar Umat Tidak jadi Buih*, Bandung : Mizan, 2000.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta : Paramadina, 1996.
- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, Jakarta : Gramedia, 2000.
- Bakti, Andi Faisal, “*Good Governance* dalam Islam : Gagasan dan Pengalan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta : Paramadina, 2005.
- Bakti, Andi Faisal, *Good Governance in Indonesia : A Workable Solution for Indonesia ?*, Jakarta : Logos, 2000.
- Bâqî, Muhammad Fu’âd ‘Abd al-, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur’ân al-Karîm*, Turkey : al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1984.
- Baqillâny, Abi Bakr Muhammad al-Thayyib al-, *Tamhîd al-Awâil wa Talkhîsh al-Dalâil*, Baeirut : Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfah, 1987.
- Bek, Muhammad Al-Khudhari, *Imâm Al-Wafâ fi Sirâth Al-Khulafâ*, Kairo : Dâr Al-Fikr, t.th.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern*, Terj. Rudy Harisyah Alam, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Bik, Hudari, *Tarikh al-Tasyri’ al-Islami (Sejarah Pembinaan Hukum Islam)*, terj. Mohammad Zuhri, Indonesia : Dararul Ihya, 1980.
- Binder, Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*, Los Angeles : The University of California Press, 1961.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. Edisi Indonesia, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, Jakarta : Serambi, 2006.
- Boisard, Marcel A., *Humanisme dalam Islam*, terj. HM. Rasjidi, Jakarta : Bulan Bintang, 1980.

- Brown, Harold I., *Perception, Theory and Commitment : The New Philoshopy of Science*, Chicago : University of Chicago Press, 1979.
- Budaiman, Arief, “Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan” sebuah pengantar dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, Yogyakarta : Penerbit Kanisius, 1993.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-, *Shahih Al-Bukhari*, Juz IV Indonesia : Maktabah Dahlan, t.th.
- Damanik, Ali Said, *Fenomena Partai Keadilan Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Jakarta : Penerbit Traju, 2002.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar bahasa Indonesia edisi kedua*, Jakarta : Balai Pustaka, 1995.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains : Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London : Touris, 1998.
- Descartes, Rene, “Res Cogitans Versus Res Extensa” dalam, Alburey Castell, *An Introduction to Modern Philosophy*, New York, London : Macmillan Publishing co., Inc, 1976.
- Dharmaputera, Eka, *Pancasila Identitas dan Modernitas*, Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1992.
- Donohue John J., dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-masalah*, Jakarta : Rajawali Perss, 1984.
- Effendy, Bahtiar, “Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia”, *P r i s m a*, No. 5, Mei .
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, Jakarta : Penerbit Paramadina, 1998.
- Effendy, Bahtiar, *Repolitisasi Islam : Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik ?*, diedit oleh A. Suryana Sudrajat, Bandung : Mizan, 1421 H / 2000 M.
- Elbayar, Kareem, (Wakil Ketua Muslims for Progressive Values), “Menjadi Muslim Moderat” dalam , *Koran Tempo*, Sabtu,

29 Desember 2007.

- Elits, Herman Frederick, "Foreword" dalam John L., Esposito, *Islam and State*, New York : Syracuse University Press, 1987.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin : University of Texas, t.t.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta : Pustaka pelajar, 1999.
- Esposito, John L., *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (al-Shirath al-Mustaqim)* Jakarta : Paramadina, 2004.
- Esposito, John L., *The Islamic Threat : Myth or Reality ?*, New York : Oxford University, 1992.
- Fadjar, Malik, "Kata Pengantar" dalam Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagaman Pendidikan*, Yogyakarta : SIPRESS, 1994.
- Fatah, Rohadi Abdul, *Meniti Jalan Kearifan Politik Umar bin Abdul Aziz Perjuangan Idealisme Politik Islam dalam Praktik*, Ciputat : Logos Wacana Ilmu, 2003.
- Fathi, Bahantsi Ahmad, *al-Siyasah al-Jinayah fi al-Syar'iyah*, Mesir : Maktabah Dar al-'Urubah, 1965.
- Feith, Herbert, dan Lance Castle (ed.), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta : LP3ES, 1998.
- Friedrich, Carl Joachim, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago : University of Chicago Press, 1963.
- Gazalba, Sidi, *Masyarakat Islam Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*, Jakarta : Bulan Bintang, 1976.
- Gellner, Ernest, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, Bandung : Penerbit Mizan, 1995.
- Ghazali, Abdul Hamid Al-, *Haula Asasiyyat al-Masyru' al-Islami li Nahdhah al-Ummah : Qira'ah fi al-Fikr al-Imam Asyaid al-Ustadz Hasan Al-Banna*, terj. Khazin Abu Faqih dan Fahrudin, Jakarta : Al-I'tishaom, 2001.

- Ghazâlî, Imam Al-, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, edisi Indonesia, terj. Isma'il Yakub, Jilid II, Cet, Kedua Semarang : Faizan, 1978.
- Ghunaimi, Mohammad T., *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, La Haye : Nijhoff, 1968.
- Gove, Philip Babcock, et al. (Eds.), *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, Springfield, Massachussetts : G & C Merriam Company, 1961.
- Grazia, Alfred de, Pent., *Roberto Michels' First Lectures in Political Sociology*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1949.
- Grunebaum, Gustave E. Von, *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, Jakarta : Yayasan Perhidmatan, 1983.
- Grunebaum, Gustave E. Von, *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, Jakarta : Yayasan Perhidmatan, 1983.
- Haikal, Muhammad Husein, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, Jakarta : Tintamas, 1972.
- Hamzah, Muchotob, *Menjadi Politisi Islam (Fikih Politik)*, Yogyakarta : Gama Media, 2004.
- Hanafî, Hasan, *al-Dîn wa al-Tsaurat fî Mishr 1952-1986, al-Dîn wa al-Tanmiyyat al-Qaumiyyat*, Kairo : Maktabat Madbuli, 1989.
- Harian *Kompas*, 22 Oktober 1986.
- Harian *Republika*, Rabu, 22 Februari 2006.
- Harian *Surya*, Sabtu, 16 Agustus 2003.
- Harian *The Jakarta Post*, 8 Maret 2003.
- Haris, Syamsuddin, *PPP, Politik Orde Baru*, Jakarta : Gramedia Widia Sarana, 1991
- Hart, Maichel, *The 100 a Rangking of the Most Influential in History*, terj. Mahbub Djunaidi, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, Jakarta : Dunia Pustaka, 1982.
- Hasan, Ahamd, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung : Penerbit Pustaka, 1405 H/ 1984 M.

- Hasjmy, A, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta : Penerbit Bulan Bintang, 1979.
- Hatta, Mohammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta : Tintamas, 1986.
- Hatta, Mohammad, “Tanggungjawab Kaum Intelegensia”, dalam Mohammad Hatta, dkk, *Cendekiawan dan Politik*, Jakarta : Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial LP3ES, 1984.
- Hawwa, Sa'id,, *Durûs fî al- 'Amal al-Islâmî*, Yordan : Maktabah al-Risâlah al-Jadîdah, Cet. I, 1401 H.
- Hayati, Sri dan Ahmad Yani, *Geografi Politik*, Bandung : Refika Aditama, 2007.
- Heryanto, Ariel, dan Sumit K. Mandal, *Menggugat Otoriterisme di Asia Tenggara Perbandingan dan Pertautan antara Indonesia dan Malaysia*, Jakarta : Kepustakaan Populer Gramedia, 2004.
- Hidayat Komaruddin, dan Ahmad Gaus AF, “Tipologi Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia”” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta : Penerbit Oaramadina, 2005.
- Hiro, Dilip, *Islamic Fundamentalism*, London : Paladin Grafton, 1989.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London : Macmillan Press Ltd, 1970.
- Hitti, Philip K., *Islam and The West*, Edisi Indonesia oleh M.J. Irawan, Bandung : Penerbit Sinar Baru, 1984.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, buku kedua “Peradaban Khalifah Agung” terj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta : Paramadina, 2002.
- Hollingdale, R.J., *Western Philoshopy*, London : Kahn & Averill, 1993.
- Huijbers, Theo, *Manusia Mencari Allah Suatu Filsafat Ketuhanan*, Yogyakarta : Kanisius, 1985.



- Hutchins, Robert Maynard, (ed.), *Great Books of Western World*, No. 7, *Plato*, Chicago : University of Chicago Press, 1952.
- Ied, Imam Ibnu Daqîq al-, *Syarah al-Arba'în al-Nawawiyah*.
- Imarah, Muhammad, *Karakteristik Metode Islam*, Jakarta : Media Da'wah, 1994.
- Imarah, Muhammad, *Al-Hawiyah wa al-Turats*, Kairo : Dar al-Mustaqbal al-Arabi, 1984.
- Imarah, Muhammad, *al-Islam wa Huquq al-Insan*, Kairo : 1989.
- Imarah, Muhammad, *Islam dan Keamanan Sosial*, Jakarta : Fema Insani Press, 1999.
- Imarah, Muhammad, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terj. Musthalah Maufur, Jakarta : Rabbani Press, 1998.
- Jâbirî, Muhammad 'Abid al-, *al-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Islân*, Beirut : Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1997.
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- Jamal, Ahmad Muhammad, *'Alaa Maaidati Al-Qur'an Diinun wa Daulatun*, Mesir, t.tp, 1400 H.
- Jansen, GH, *Islam Militan*, terj. Bandung : Pustaka, 1980.
- Jansen, Johannes J.G., *The Neglected Duty*, New York : Macmillan, 1986.
- Jauziyah, Ibn al-Qayyim al-, *al-Thuruq al-Hukmiyah fi Siyasat al-Syar'iyah*, Kairo : Munassat al-'Arabiyah li al-Thab'i wa al-Nashr, 1961.
- Jindan, Khalid Ibrahim, *The Islamic Theory of Government Accoding to Ibn Taymiah*, Washington, D.C. : Georgetown University, 1979.
- Johannes dan Heijir (red.), *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta : Seri INIS XIV, 1993.
- Jufri, Sayyid Husain M., *Islam Syi'ah*, Jakarta : Bulan Bintang, 1991.

- Jum'ah, Sa'd Ibrahim, *Asy-Syabâb wa Al-Musyârah As-Siyâsiyah*, Kairo : Dâr Ats-Tsaqâfah li An-Nasyr wa At-Tauzî', 1984.
- Jurdi, Syarifuddin, *Pemikiran Politik Islam Indonesia Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008.
- Kaeruman, Badri, dkk, *Islam dan Demokrasi : Mengungkap Fenomena Golput Sebagai Alternatif Partisipasi Politik Umat*, Jakarta : PT Nimas Multima, 2004.
- Kartodiredjo, Sartono, *Ratu Adil*, Jakarta : Sinar Harapan, 1985.
- Katsir, Al-Hafizh Ibn, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, Jilid 4, Libanon : Maktabah al-Ma'arif, t.th.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000.
- Khaliq, Abd. Rahman Abd., *al-Syûrâ fî Zhilli Nizhâm al-Hukm al-Islâmi*, Kuwait : Dâr al-Salafiyah, 1975.
- Kuntjaraningrat, *Pengantar Antropologi I*, Jakarta : Penerbitan Universitas, 1959.
- Kuntowijoyo, "Agama Berdimensi banyak Politik Berdimensi Tunggal", dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu 1999 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta : AlvaBet, 1999.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung : Mizan, 1996.
- Kusno, Abi, *Parameter Ilmu Sosial dalam Islam*, Makalah Seminar, Bandar Lampung : IAIN Raden Intan Lampung, 1995.
- Lawrence, Bruce B., *Islam Tidak Tunggal Melepaskan Islam dari Kekerasan*, Jakarta : Serambi, 2004.
- Leege, David C., dan Lyman A. Kellstedt, *Agama dalam Politik Amerika*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2006,
- Lewis, Bernard, *Kebangkitan Islam*, terj. Hamid Luthfi, Bandung : Mizan, 1983.

- Lloyd, Christopher, *Teori Sosial & Praktek Politik*, Jakartra : Aksara Persada Indonesia, 1987.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (Penyunting), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional LEPPENAS, 1983.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, "Format Politik Kita : Sebuah Refleksi", dalam, Th. Sumartana, Elga Sarapung dan Zuly Qodir (Tim Editor), *Reformasi Politik Kebangkitan Agama dan Konsumerisme*, Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2000.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan : Studi tentang Percaturan dalam Konstitusi, Cet-Ketiga*, Jakarta : LP3ES, 1996,
- Ma'luf, Lois, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, Baerut : Dar al-Masyriq, 1986.
- Madjid, Nurcholish, "Khilafah dan Perkembangannya", dalam *Nuansa*, Desember 1984.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin & Peradaban*, Jakarta : Paramadina dan Dian Rakyat, 2008.
- Madjid, Nurcholish, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1985.
- Madjid, Nurcholish, "Cita-Cita Politik Kita", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, (Penyunting.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenias), 1983.
- Madjid, Nurcholish, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta : Paramadina, 1998.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta : Paramadina, 2000.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung : Mizan, 1987.

- Mahasin, Aswab, "Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya : Sebuah Mukaddimah" dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, Bandung : Penerbit Mizan, 1995.
- Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam Perbandingan Partai Masyumi Indonesia dan Partai Jama'at Islami Pakistan*, Jakarta : Paramadina, 1999.
- Mahmud, Ali Abdul Halim, *Karakteristik Umat Terbaik Telaah Manhaj, Akidah dan Harakah*, Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Mahmud, Jamaluddin Muhammad, *Huqûq Al-Mar'ah fî Al-Mujtama' Al-Islâmi*, Mesir : Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Al-'Ammah, 1986.
- Mahmudunnasir, Syed, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 1993.
- Mangunwijaya, YB., "Perjuangan Generasi Muda Indonesia Kini", dalam Th. Sumartana, Elga Sarapung, Zuly Qodir, (Tim Editor), *Reformasi Politik Kebangkitan Agama dan Konsumerisme*, Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2000.
- Manufi, Kamal Al-, *Ats-Tsaqafah As-Siyasiyah Al-Mutaghayyirah fî Al-Qaryati al-Mishriyah*, Kairo : Markaz A-Dirasat As-Siyasiyah wa Al-Istiratijiyah bi Al-Ahram, 1979.
- Manzhur, Abi al-Fadhl al-Din Muhammad bin Mukran bin, *Lisan al-'Arab*, Vol. XIII, Baeirut : Dar al-Shadir, 1386/1968.
- Markaz, Pusat Majelis Mujahidin, *Mengenal Majelis Mujahidin*, Yogyakarta : t.th.
- Maududi, Abu al-A'la al-, *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung : Mizan, 1984.
- Maududi, Abul A'la Al-, *Purdah and the Status of Women in Islam*, Delhi : Markazi Maktaba Islami, 1981.
- Mâwardî, Imâm 'Âli ibn Muhammad Al-, *al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah wa al-Walâyât al-Dîniyyah*, Kairo : Musthofa al-Bâbî al-Halabi, 1983.
- Mernessi, Fatima, *Islam and Democracy : Fear of the Modern World*, terj. M. J. Lakeland, London : Virago, 1993.

- Moten, Abdul Rashid, *Political Science ; An Islamic Perspective*, London : Macmillan Publishing, 1996.
- Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism : The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quthb*, Baerut : American University pf Beirut, 1992.
- Moussalli, Ahmad, *Radical Islamic Fundamentalism : The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quthb*, Beirut : American University of Beirut, 1992.
- Muhammad, Rusydi M. Ali, *Seminar Kuliah Tarikh Tasyri' ,* Banda Aceh : PPs IAIN Ar-Raniry, 1996.
- Mulkahn, Abdul Munir, dkk, *Agama dan Negara Perspektif : Islam, Katolik, Buddha, Hindu, Konghucu, Protestan*, Yogyakarta : Institut DIAN/ Interfidei, 2002.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Paradigma Intelektual Muslim Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Yogyakarta : SI Press, 1993.
- Munawar-rachman, Budhy, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta : Penerbit Paramadina, 2001.
- Murata Sachiko, dan William C. Chittick, *Trilogi Islam (Islam, Iman & Ihsan*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1997.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung : Penerbit Mizan, 1999.
- Muzadi, A. Hasyim , *Republika* 21 dan 22/10/2005.
- Muzadi, A Hasyim, "Harmonisasi Masyarakat Multikultur-Multiagama" dalam *Koran Tempo*, Selasa, 03 Oktober 2006).
- Nadwi, Muhammad Waliyullah Abdurrahman An-, *Ramalan-Ramalan Rasulullah*, terj. Jakarta : Al-Kautsar, 2000.
- Naisbitt, John, *Global Paradox*, 1988
- Najjar, Abi Al-Wahid An-, *Al-Khulafâ Al-Rasyîdah*, Baerut : Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1990.
- Najjar, Fauzi M., "The Application of Syaria Laws in Egypt", *Middle East Policy*, vol. 1, no. 3, 1992.

- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, London : George Allen & Unwin Ltd., 1972.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta : UI Press, 1986.
- Nasution, Harun, (Ketua Tim), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta : Penerbit Djambatan, 1992.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta : UI-Press, 1978.
- Nataatmadja, Hidayat, “Gerakan Islam : Antara Kesemuan, Harapan dan Hakekat”, dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, (Penyunting.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas), 1983.
- Natsir, M., *Capita Selecta*, Bandung : N.V. Penerbitan W. Van Hoeve, t.th.
- Pabotinggi, Mochtar, “Pembelaan bagi Nurcholish” dalam, Jalaluddin Rachmat et.al, *Tharikat Nurcholisy Jejak Pemikiran dan Pembaharu Sampai Guru Bangsa*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001.
- Palmquis, Stephen, *The Tree of Philosophy A Course of Introductory Lectures for Beginning Studens of Philosophy*, Hongkong : Philopsychy Press, 2000, Edisi Indonesia *Pohon Filsafat Teks Kuliah Pengantar Filsafat*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002.
- Patterson, Charles H., *Cliff's Course Outlines : Western Philosophy Volume I 600 B.C to 1600 A.D*, USA : Cliff's Notre, 1970.
- Poedjawijatna, *Pembimbing Kearah Alam Filsafat*, Jakarta : Bina Aksara, 1987.
- Posner, Richard A., *The Problems of Jurisprudence*, Cambridge : Harvard University Press, 1990.
- Pratiknya, Ahmad W., “Anatomi Cendikiawan Muslim Potret Indonesia”, dalam, M. Amien Rais (ed.), *Islam Indonesia Suatu Potret Mengaca Diri*, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1996.
- Prent, dkk, *Kamus Latin-Indonesia*, Yogyakarta : Kanisius, 1969.

- Procter, Paul, (ed), *Longman Dictionary of Contemporary English*, Great Britain : The Pitman Press, Bath, 1984.
- Qardhawi, Yusuf, *Epistemologi Al-Qur'an (al-Haq)*, terj. Moh. Luqman Hakim, Surabaya : Risalah Gusti, 1996.
- Qatha'i, Abu Bakar Al-, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Juz V, Beirut : Al-Maktabah Al-Islami Li At-Thiba wa An-Nasyr,
- Qaththân, Syaikh Mannâ' al-, *Iqâmah al-Muสลm fî Balad Ghair Islâmî* (Perkampungan Muslim di Negara Non-Muslim), Paris : 1993.
- Quirk,R., *Longman Dictionary of Contemporary English*, Second Edition, London, England, Longman Group UK Limited, 1987.
- Qurthuby, Sumanto Al-, "Membangun Peradaban Profetis", dalam Nur Achmad (Ed.), *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman*, Jakarta : Kompas, 2001.
- Quthb, Muhammad, *Islam Kini dan Esok*, terj. Jakarta : gema Insani Press, 1994.
- Quthb, Sayyid, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, Cet, ke-7, Quthb, Sayyid, Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq,1981.
- Quthb, Sayyid, *Dirâsât Islâmiyah*,Cet, ke-5, Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq,1982.
- Quthb, Sayyid, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Cet Ke-5, Beirut : Dâr al-Syurûq, 1981.
- Quthb, Sayyid, *Hâdzâ al-Dîn*, Beirut : Dâr al-Syurûq, 1979.
- Quthb, Sayyid, *Khashâish al-Tashawwur al-Islâmî wa Muqwwimâtuhu*, Cet.Ke-9 Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq,1987.
- Quthb, Sayyid, *Ma'âlîm fî al-Tharîq* Cet Ke-11, Beirut, Kairo : Dâr al-Syurûq, 1987.
- Quthb, Sayyid, *Ma'rakah al-Islâm wa Ra'smâliyah*, Cet ke-9, Beirut, Kairo : Dâr al-Surûq,1983.
- Quthb, Sayyid, *Ma'rakatunâ Ma'a al-Yahûd*, Bairut : Dâr al-Syurûq, 1402 H/ 1982.

- Quthb, Sayyid, *Milestones*, Cedar Rapids, Iowa : Unity Publishing, t.th.
- Quthb, Sayyid, *This Religion of Islam*, Gary, Indiana : International Islamic Federation of Student Organization, t.th.
- Rahman, Fazlur, “Konsep Negara Islam” dalam John J. Donohue, John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Jakarta : Rajawali Pers, 1995.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Quran*, Cichago : Bibliotika Islamica, 1980.
- Rahmat, Imdadun, “Amar Ma’ruf dalam Bernegara”, dalam Imdadun Rahmat (et.al.), *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta :” Penerbit Erlangga, 2003.
- Rais, M. Amien, “Indonesia dan Demokrasi”, dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, (Penyunting.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenias), 1983.
- Rais, M. Amien, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung : Mizan, 1997.
- Rais, Muhammad Dhiauddin, *al-Nazhariyyât as-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah*, Kairo : Maktabah Darut Turats, Cet. VI, tth.
- Ramadan, Tariq, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, Bandung : Penerbit Mizan, 2002.
- Rashid, Ahmad, *Jihad : The Rise of Militant Islam in Central Asia* (New Haven & London : Yale University Press, 2000).
- Rashid, Ahmad, *Taliban : Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, New Haven & London : Yale University Press, 2000.
- Ridhâ, Muhammad Rasyîd, *al-Wahy al-Muhammadi*, Kairo : Maktabah al-Qâhirah, 1960.
- Ritaudin, M. Sidi, “Kungkungan Patologi Politik Hancurkan Budaya Luhur Bangsa”, dalam *Jurnal TAPIS Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol 8/ No. 1/ Januari-Juni 2012.



- Rिताudin, M. Sidi, "Spirit Islam Politik Periode Al-Khulafa al-Rasyidun" dalam *Jurnal Tapis : Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 5 No. 10 juli-Desember 2009, Bandar Lampung : Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, 2009.
- Rिताudin, M. Sidi, "Spirit Islam Politik Periode Al-Khulafa al-Rasyidun" dalam *Jurnal Tapis : Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 5 No. 10 juli-Desember 2009, Bandar Lampung : Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, 2009.
- Rिताudin, M. Sidi, *Konsep Hijab Menurut Qasim Amin dan Abul A'la Al-Maududi : Suatu Kajian Perbandingan*, Tesis : Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1996.
- Rिताudin, M. Sidi, *Paradigma Sinekтика Politik Islam*, Bandar Lampung : Penerbit Pusikamla, 2009.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Islam in the Modern Nation State*, Cambridge : Cambridge University Press, 1965.
- Rosenthal, Erwin I.J., *Political Thought in Medieval Islam : An Introductory Outline*, Cambridge : Cambridge University Press, 1958.
- Rozzo, Munif, " Arab Nationalism" dalam Syafiq Mugni (editor.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, Montreal, Quebec, Canada : Agence Canadian de Developmen International, t.th.
- Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, Totowa, New Jersey : Littlefield Adams & Co, 1979.
- Ruslan, Utsman Abdul Mu'iz, *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin Studi Analisis Evaluatif terhadap Proses Pendidikan Politik Ikhwan untuk Para Anggota Khususnya, dan Seluruh Masyarakat Mesir Umumnya, dari Tahun 1928 hingga 1954*, terj. Salafuddin Abu Sayyid, dkk, Solo : Era Intermedia, 2000.
- Sa'd, Ismail Ali, *Qadlaya 'Ilmi Al-Ijtima' As-Siyasi*, Iskandariah : Dar Al-Ma'rifah Al-Jami'iyah, 1981.
- Sadlan, Shakh bin Ghanim As-, *Aplikasi Syariat Islam*, Jakarta : Darul falah, 2002.
- Salim Arskal, dan Azyumardi Azra, "Negara dan Syari'ah dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia", dalam Burhanuddin,

- Syari'ah Islam Pandangan Muslim Liberal*, The Asia Foundation dan Jaringan Islam Liberal, 2003.
- Salim HS, Hairus, dkk, *Islam & Pemilu Panduan Menghadapi Pemilu 2004*, Yogyakarta : LKiS, 2004.
- Satrawi, M Hasibullah, (Alumni Al-Azhar Kairo Mesir, Peneliti di P3M Jakarta.) “ Menyelami Lautan Pluralisme Islam” dalam *Republika*, Jumat, 22 Desember 2006.
- Sayyed Husein, *Knowledge and the Sacred*, Albany : State University of New York, 1989.
- Schacht, Joseph, and C.E. Bosworth (Ed.), *The Legacy of Islam*, Ely House, London : Oxford University Press, 1974.
- Schuon, Frithjof, *Islam dan Filsafat Perennial*, Bandung : Mizan, 1993.
- Shaban, M.A., *Sejarah Islam : Penafsiran Baru 600-750*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993.
- Shaw, Standford J., dan E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Jilid 2; *Reform, Revolution and Republic; The Rise of Modern Turkey 1808-1975*, Cambridge : Cambridge University Press, 1977.
- Shihab, Habib Riziq, “Tegakkan NKRI Bersyari'ah”, dalam, *Gontor Media Perekat Umat*, Edisi 12 Thun X Jumadil Awal-Jumadil Akhir 1434/ April 2013.
- Shihab, M. Quraish, “Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis dan Sumber-Sumber Ajaran Islam”, dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Red.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Seri INIS XVIII, Jakarta : INIS, 1993.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung : Mizan, 1997.
- Sills David L., (ed)., *International Encyclopedia of the Social Science*, New York : Sharon & Schuster Macmillan, 1968.
- Simon, Roger , *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, Kata Pengantar Mansour Fakihi, Yogyakarta : Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2001.

- Sitompul, Agussalim *Menyatu dengan Umat Menyatu dengan Bangsa Pemikiran Keislaman Keindonesiaan HMI (1947-1997)*, Jakarta : Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2002.
- Skinner, Quentin, *Machiavelli Delima Kekuasaan dan Moralitas*, Jakarta : Grafiti Press, 1994.
- Soekarno, *Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme*, (Jakarta :Yayasan Pembaruan, 1963.
- Steingass, F., *Arabic English Dictionary*, New Delhi : Cosmo Publications, 1978.
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam*, Jakarta : Penerbitan Negara, 1966.
- Subagyo, Firman, *Menata Partai Politik dalam Arus Demokratisasi Indonesia*, Jakarta : RMBOOKS, 2009.
- Suhail, Ahmad Kusyairi, “Pemuda Sebagai Agen Perubahan”, dalam *Gontor, Media Perekat Umat*, Edisi 11 Tahun X Rabiul Akhir-Jumadil Awal 1434/ Maret 2013.
- Sukardja, Ahmad, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Jakarta : UI Press, 1995.
- Sukidi, “Agama Sebagai Bekal Politik” dalam, Frans M. Parera dan T. Jakob Koekrits, *Demokratisasi dan Otonomi Mencegah Disintegrasi Bangsa*, Jakarta : Kompas, 1999.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta : Pustakla Sinar harapan, 2003.
- Suseno SJ, Frans Magnis, *Fundamentalisme Agama dan Keagamaan Liberal*, Makalah yang disampaikan dalam seminar “Islam Liberal dan Islam Fundamental” FMPS Syarif Hidayatullah, Jakarta, 11 Mei 2002.
- Suyuthi, Imam Asd-, *Tarikh Khulafa’, Sejarah Penguasa Islam; Khulafa’urraşyidin, Bani Umayyah, Bani Abbasiyyah*, terj. Samson Rahman, Jakarta : Pustaka Al-kautsar, 2005.
- Syahrastani, Al-, *al-Milal wa al-Nihal*, Mesir : Maktabah al-Anjalin, 1965.
- Syalthut, Mahmud, *Islâm ‘Aqîdah wa Syariâh*, Dâr al-Qalâm, 1966.

- Syamsuddin, Din, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan : Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung : Pustaka Hidayah, 1999.
- Syamsuddin, M. Din, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2000.
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Ciputat : PT Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syari’ati, Ali, *Ummah dan Imamah, Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad, Bandung : Pustaka Hidayah, 1995.
- Syaukani, Al-, *al-Milah wa al-Nihal*, Mesir : Syirkah Maktabah Mushthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuhu, 1967.
- Taba, Abdul Aiziz, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Taimiyyah, Ibnu, *al-Siyâsah al-Syar’iyyah*.
- Taju, Ibrahim, dan Nugroho Dewanto, *Profil dan Visi Perempuan Anggota DPR RI 1992-1997*, Jakarta : PT Pustaka Cidesindo, 1997.
- Taymiyah, Taqiuddin Ahmad Ibn al-Hakim Ibn, *Majmû’ Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad Ibn Taymiyah*, disunting oleh Muhammad Abd. Rahman Ibn Qasim dan putranya, Raiyadh : Matabi’ al-Riyadh, 1963.
- Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orde baru*, Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Tholkhah, Imam, dan Choirul Fuad, (ed)., *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, Jakarta : Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2002.
- Thomas, W.I., dan Thomas DS, *The Child in America*, New York : Knopf, 1928.
- Tibi, Bassam, *Krisis Modern dalam Peradaban Islam*, terj. Yudian W. Asmin dkk, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1994.
- Tika, I Nyoman, “Agama, Politik dan Negara Perspektif Hindu”, dalam, Abdul Munir Mulkahn, dkk, *Agama dan Negara Perspektif : Islam, Katolik, Buddha, Hindu, Konghucu, Protestan*, Yogyakarta : Institut DIAN/ Interfidei, 2002.

- Tillich, Paul, *Teologi Kebudayaan Tendensi, Aplikasi dan Komparasi*, terj. Miming Muhaimin, Yogyakarta : IRCiSoD, 2002.
- Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*, Yogyakarta : SI Press, 1994.
- Varma, SP., *Teori Politik Modern*, Peny. Tohir Effendi, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Wa'iy, Taufiq Yusuf Al-, *Al-Fikrul As-Siyasi al-Mu'asir 'Indal Ikhwanul Muslimin : Dirasat Tahliliyat Madaniyat Muasaqat*, terj. Wahid Ahmadi dan Arwani Amin, Solo : Era Intermedia, 2003.
- Wahid, Abdurrahman, "Agama dan Demokrasi" dalam Elga Sarapung dkk (Tim Ed.), *Spiritual Baru Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta : Institut DIAN/Interfidei, 2004.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad : Prophet And Statesmen*, London : Oxford University Press, 1961.
- Watt, W. Montgomery, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, Jakarta : Beunebi Cipta, 1987.
- Watt, W. Montgomery, *The Majesty That was Islam*, London : t.tp, 1974.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed, By J. Milton Gowan, Wiersbaden : Otto Harrassowitz, 1979.
- Weij, P.A. Van Der, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, terj. K. Bertens, Jakarta : Gramedia, 1988.
- Wensick, AJ. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Lil Al-Fâdz Al-Hadîts An-Nabawi*, Jilid 5 Leiden : Brill, 1965.
- Wibowo, B.M., "Golput dan Politik Sakit" dalam *Republika*, 6 Februari 2003.
- Ya'kub, Hamzah, *Filsafat Ketuhanan*, Bandung : PT. Alma'arif, 1984.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta : Logos Publishing House, 1996.
- Zarkasyi, Abdullah Syukri, *Gontor & Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2005.

Zuhri, Saifudin , *Unsur Politik dalam Dakwah*, Bandung : Al-Ma'arif, 1983.

Zuhri, Saifudin, *Unsur Politik dalam Dakwah*, Bandung : Al-Ma'arif, 1983.